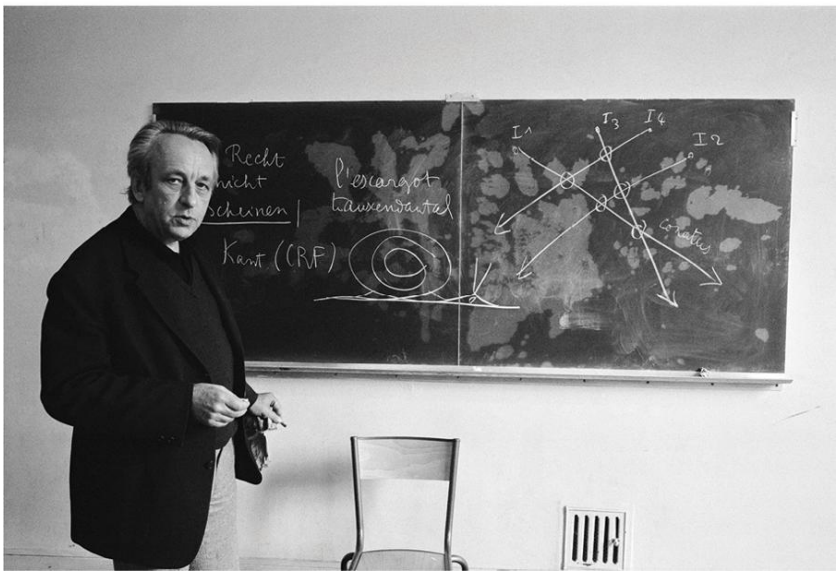
libros del
Zorzal

JACQUES RANCIÈRE

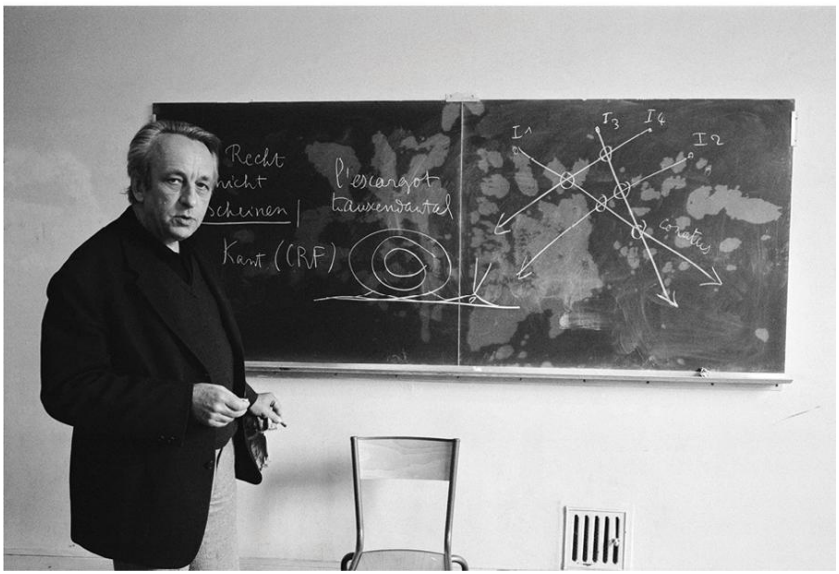
La lección de Althusser



libros del
Zorzal

JACQUES RANCIÈRE

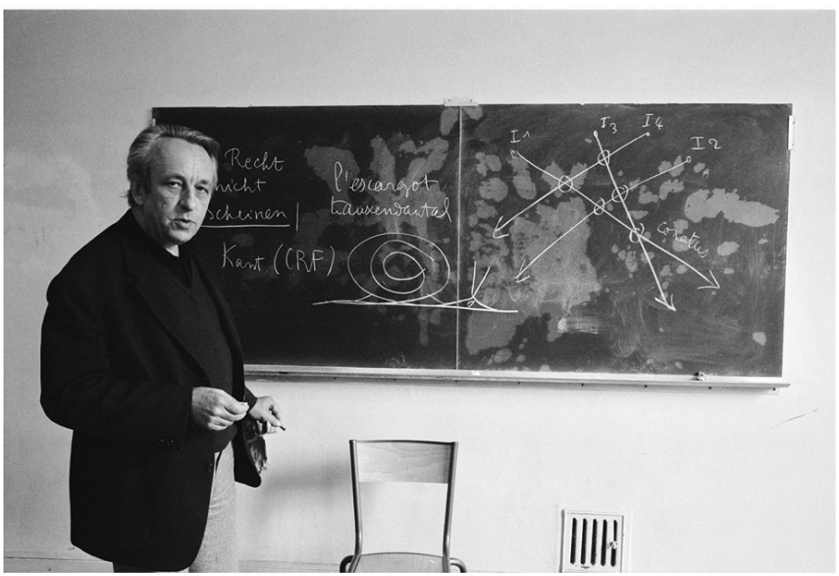
La lección de Althusser



libros del
Zorzal

JACQUES RANCIÈRE

La lección de Althusser



Jacques Rancière

La lección de Althusser

Traducido por Agustina Blanco

libros del

Zorzal

Rancière, Jacques La lección de Althusser / Jacques Rancière. - 1a ed. - Ciu

Traducción: Agustina Blanco

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, ha recibido el apoyo del Ministère des Affaires Etrangères y del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères et du Service Culturel de l'Ambassade de France en Argentine.

La leçon d'Althusser de Jacques Rancière

© La Fabrique-Éditions, 2012

© Libros del Zorzal, 2014

Fotografía de tapa: Patrick Guis

© Patrick Guis/Kipa/Corbis/Latinstock

Buenos Aires, Argentina

Printed in Argentina

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Para sugerencias o comentarios acerca del contenido de

este libro, escríbanos a: <info@delzorzal.com.ar>

También puede visitar nuestra página web: <www.delzorzal.com>

Índice

Prólogo a la nueva edición | 6

Prefacio de la primera edición (1974) | 15

I. Lección de ortodoxia: donde el ML enseña a John Lewis que las masas hacen la historia | 23

II. Lección de política: Cómo los filósofos no devinieron en reyes | 57

III. Lección de autocrítica: la lucha de clases se desata en la teoría | 108

IV. Lección de historia: Las fechorías del humanismo | 145

V. Un discurso en su lugar | 188

Apéndice

“Sobre la teoría de la ideología: política de Althusser” (1969) | 208

Prólogo a la nueva edición

Este libro se editó en 1974. El lector que hoy lo descubre encontrará en el prefacio redactado entonces la explicación de las circunstancias que me llevaron a publicarlo. Pero sin duda necesitará volver a situar esas mismas circunstancias y, antes que nada, la apuesta teórica y política que representaban entonces el nombre y los textos de Louis Althusser. En la actualidad, este último es una figura más en la breve historia del paradigma estructuralista o en la larga historia de las teorías marxistas del siglo xx y, tranquilamente, se lo puede confrontar con este o aquel representante de ambas tradiciones, si se toma en cuenta el conjunto de sus publicaciones. Es cierto que tales evaluaciones tienen el mérito de producir apreciaciones globales y equilibradas sobre el desarrollo de los pensadores y su trabajo; pero estas conducen, cómodamente, a olvidar la dinámica propia de los contextos intelectuales y políticos en los cuales se formó y surtió efecto dicho pensamiento. Mi libro era, por el contrario, una intervención que se proponía sopesar el efecto de un pensamiento en una secuencia histórica y política bien precisa. Las figuras de Althusser, Sartre o Foucault, e incluso, en las márgenes, las de Deleuze, Guattari o Lyotard aparecen a la luz allí donde los acontecimientos de 1968 y los movimientos y conflictos de posmayo habían puesto sus pensamientos y sus actos. El lector que relacione el nombre de Althusser con una teoría de los aparatos ideológicos estatales se sorprenderá al ver criticada una teoría althusseriana de la ideología en la cual esa noción no juega papel alguno. Menos provecho aún sacará de un libro escrito a principios de 1974 aquel a quien el “materialismo aleatorio” de los escritos tardíos pudo inspirar. Sin embargo, al recordar esa fecha, mi propósito no es el de disculpar la ausencia de referencias que, a partir de ese momento, se asociaron con el nombre de Althusser. Y tampoco tendría sentido incluirlas en esta nueva edición. En efecto, yo no había querido escribir una monografía explicando las ideas de un pensador, sino estudiar la política de un pensamiento, la manera en que ese pensamiento se adueña de los significantes y de los desafíos políticos de un tiempo y, de esa manera, define por sí

mismo un escenario y un tiempo específicos para su propia efectividad política.

Tratándose de Althusser, es posible ubicar con precisión el momento de tal efectividad. Este se sitúa entre la publicación de los textos reunidos en La revolución teórica de Marx y el seminario sobre El capital, a principios de los años sesenta, y la Respuesta a John Lewis, de 1973. Althusser publicó luego toda suerte de textos que suscitaron una atenta lectura y estimularon diversos pensamientos. Pero el althusserismo como forma de intervención teórico-política, creadora de un escenario específico de efectividad, se desplegó en la década antes delimitada. Fue en esa secuencia que se transformó en la figura mayor entre todos los marxismos renovados, que pretendían entonces acompañar la dinámica de las nuevas formas de combate obrero, luchas de liberación anticoloniales, movimientos antiimperialistas y revueltas de la juventud estudiantil. Fue entonces que se singularizó de dos maneras: en el campo teórico, oponiendo a los pensamientos que querían modernizar el marxismo una preocupación inversa que consistía en volver al pensamiento propio de Marx; en el campo político, manifestando, ante las diversas disidencias que sacudían a los partidos comunistas, una fidelidad que no estaba exenta de segundas intenciones: en efecto, intentaba garantizar a la teoría una autonomía susceptible de devolver al marxismo el filo teórico apto para producir una renovación política. Fue justamente en el seno de ese proyecto que se definió la idea de un marxismo en sintonía con la revolución estructuralista del pensamiento, capaz, pues, de superar las antiguas aporías de lo individual y lo colectivo, el determinismo y la libertad. Fue en su seno también que se desarrollaron nuevas energías militantes que asimilaban el rigor marxista recobrado al filo de las luchas antiimperialistas y la Revolución Cultural. Fue también este el que explotó en la tormenta del Mayo francés. En aquel momento, la concepción althusseriana de la ideología como sistema de representaciones que subyuga a los individuos al orden dominante de modo automático fue lo que sostuvo, para algunos, la idea de una revolución cultural radical. Pero mucho más fue lo que alimentó, en la clase intelectual, la condena del movimiento de revuelta estudiantil, visto como un movimiento de pequeños burgueses, víctimas de una ideología que respiraban sin saberlo, los cuales debían ser reeducados por la

autoridad de la Ciencia y del Partido.

Mi libro quiso trazar la genealogía y realizar un balance de esa figura del althusserismo actuante. Lo intentó en el momento en que el propio Althusser se esforzaba por juntar los pedazos rotos y cerrar la brecha provocada por el acontecimiento. Ese momento, desde luego, no era indiferente. Era el tiempo en que se sofocaban varias energías que habían querido inscribir la ruptura de 1968 en el tiempo. El desencanto fácilmente tomaba entonces la figura de una crítica radical del militantismo, de sus formas de poder machista y patriarcal y de su rigor ascético. Florecían por doquier los llamados a la fiesta y a la liberación del deseo, de los cuales algunos creyeron encontrar la fórmula, de un modo un tanto apresurado, en las "máquinas deseantes" de Deleuze y Guattari. Más adelante, estallaría la ofensiva de la "nueva filosofía", que atribuye al apetito de poder de los maestros pensadores la explicación de toda la historia revolucionaria. Por supuesto, este desánimo fomentaba las tentativas de las organizaciones marxistas oficiales de retomar para sí las energías huérfanas. La reparación del althusserismo, que había explotado en el momento de la tormenta, se inscribía en ese contexto de reordenamiento. Por consiguiente, la crítica llevada a cabo en ese libro no era en absoluto un ajuste de cuentas personal. Nunca tuve con Louis Althusser una relación lo suficientemente cercana como para alimentar agravios personales. El reto de un libro sobre el "caso Althusser" superaba la singularidad de los textos y actitudes de un individuo. Se refería al rol político y teórico que aquellos hacían jugar al discurso marxista. Desde ese punto de vista, entiendo haber percibido, con bastante atino en aquella época, el inicio de una contrarrevolución intelectual que, desde ese tiempo, no ha cesado de radicalizar sus principios y efectos, jugando en dos frentes: por un lado, la denuncia de toda la tradición revolucionaria en nombre de los crímenes marxistas, que fue el resultado de lo que entonces se llamó la "nueva filosofía"; por otro lado, el reciclaje, mucho más lento e insidioso, de todas las tesis pertenecientes a la tradición marxista, para hacer de ellas armas al servicio del orden dominante[1]. También por eso este libro no hace de la crítica a Althusser una vía que conduce a la validación de un marxismo rectificado o de cualquier teoría acertada de la emancipación. No se trata de refutar un discurso, decía yo en la conclusión, sino más bien de reinscribir

la argumentación “en las cadenas de palabras donde se formularon y aún se formulan las necesidades de la opresión y las esperanzas de la liberación”. De hecho, la escritura del libro era el testimonio de una doble negativa: negativa política a seguir las teorías y las estrategias del “reflujo” en sus variantes marxistas o antimarxistas, deseo de mantener abierto, en su misma indecisión, ese campo de subversión del pensamiento, de las instituciones y de las prácticas, iniciado por el acontecimiento de 1968; decisión teórica de abandonar el campo de la “teoría”, la retórica de la “crítica del sujeto”, así como las vanas discusiones sobre la relación entre la teoría y la práctica, para estudiar las múltiples maneras en que el pensamiento adquiere cuerpo y surte efecto en el cuerpo social: al igual que ese conjunto de formas materiales del pensamiento dominante –decisiones, reglamentos, edificios, técnicas y ejercicios– que entonces dejaba al descubierto la arqueología foucaltiana del saber; pero también, al igual que la materialidad de las palabras y las prácticas de aquellos que se confrontaban a ellas, comentaban la letra de los discursos de la dominación, eludían sus reglamentos, estropeaban sus máquinas y subvertían su espacio. Es esa racionalidad del pensamiento en acción, encarnada en algunos dispositivos e instituciones, pero también de la palabra que se intercambia una y otra vez en la lucha, robada al adversario, interpretada, transformada, parafraseada, lo que me parecía importante oponer a los combates de sombras entre la “filosofía materialista” y la “filosofía idealista”. He querido oponer esa topografía de los discursos y posiciones posibles a las concepciones teleológicas de la evolución histórica que, durante largos años, sirvieron de base a las esperanzas revolucionarias, antes de invertirse en los deslucidos discursos del final de las utopías, de la política o de la historia.

Estudiar el pensamiento y la palabra allí donde surten efecto, en una guerra social que también es un conflicto de cada instante en torno a lo que se percibe y a la manera en que se lo puede nombrar; oponer la topografía de los posibles a los pensamientos de los fines o del fin de la historia, tal es el esfuerzo que he llevado a cabo sin cesar y que vemos dibujarse en los marcos y límites mismos de la polémica que plasma este libro. Más allá de las tesis propias de Althusser, esa polémica tenía por blanco una lógica mucho más amplia, que invierte los distintos pensamientos de la subversión en

beneficio del orden. El principio de ese giro se halla en la idea de dominación transmitida sin descanso por aquellos discursos que, precisamente, afirman criticarla. Estos parten, en efecto, de un mismo presupuesto: que la dominación funciona gracias a un mecanismo de disimulación que hace ignorar sus leyes a aquellos que somete, presentándoles la realidad al revés. La sociología del desconocimiento, la teoría del "espectáculo" y las múltiples formas de crítica de la sociedad de consumo y de comunicación comparten con el althusserismo la idea de que los dominados son dominados porque ignoran las leyes de la dominación. Esta visión simplista, primero, ofrece a quienes la adoptan la exaltante tarea de aportar su ciencia a las masas enceguecidas. Más adelante, se transforma en un puro pensamiento del resentimiento, que declara la incapacidad de los ignorantes para curarse de sus ilusiones, por ende, la incapacidad de las masas para alguna vez hacerse cargo de su propio destino.

Mi libro declaraba la guerra a esa teoría de la desigualdad de las inteligencias que constituye el núcleo de las supuestas críticas de la dominación. Declaraba que todo pensamiento revolucionario debe fundarse en el presupuesto inverso, aquel de la capacidad de los dominados. Desde entonces, me he dedicado a analizar las condiciones y las formas de esa capacidad, poniendo otra vez al descubierto las formas sepultadas de la emancipación obrera y los textos olvidados en que Joseph Jacotot proclamaba la emancipación intelectual. Pero, en aquella época, sólo podía formularlo a costa de identificarla con las consignas de la Revolución Cultural China. Mi libro compartía la visión entonces muy difundida de la Revolución Cultural como movimiento antiautoritario, que opone la capacidad de las masas al poder del Estado y el Partido. Esa visión se inscribía, a su vez, en la interpretación del maoísmo como crítica radical de la dominación estatal y del modelo de desarrollo del comunismo ruso. Seguramente, eso significó plegar un tanto rápido los manifiestos de la revolución maoísta a nuestros propios deseos de un comunismo radicalmente diferente del modelo estalinista. Sin duda, no estoy hoy más dispuesto que ayer a adherir a la tesis que reduce los movimientos de masa de la Revolución Cultural a una mera manipulación de Mao Zedong para reconquistar un poder perdido en el aparato del Partido. Pero no por eso puedo justificar el apremio que tenía yo entonces por validar la imagen y el discurso

oficiales de la Revolución Cultural. Lo que vino después permitió juzgar los límites de la capacidad de iniciativa autónoma atribuida a los actores de esa Revolución Cultural. Y permitió comprender la realidad penitenciaria que abarcaban las tesis sobre la reeducación de los intelectuales por medio del trabajo manual, que tan bien se alineaban con ciertas críticas occidentales de la división del trabajo. En este punto, mi libro comprueba a expensas suyas la tesis según la cual no existe teoría de la subversión que no termine acompañando las razones de la opresión.

Tal reconocimiento no implica deferencia alguna respecto de la prudencia de quienes hoy se preguntan, con aire compungido, cómo extravagancias semejantes a aquellas de las que este libro es portavoz pudieron germinar en cerebros que uno creía entrenados en los juiciosos métodos del examen crítico. Las extravagancias de un tiempo nunca son más que las variaciones en torno a lo que ese tiempo vuelve pensable, en torno al sentido de lo posible que sus energías producen. Y el juicio de nuestros sabios sobre las locuras de ayer demuestra, sobre todo, en qué estrechos límites supieron ellos, por su parte, acotar el campo de lo pensable. Lo que hoy vale como razón no es mucho más que el servilismo de cara a lo que el orden de los dominantes impone como realidad y exige como creencia. No desconozco, desde luego, que el consentimiento a esa razón es compartido por varios de aquellos cuya causa adoptaba yo entonces y, por el contrario, combatido por otros a quienes yo tenía como blanco de mis ataques. Claro está que hoy no suscribiría ciertas afirmaciones y análisis de este libro. Pero no he variado en cuanto al principio que guiaba mis solidaridades y mis hostilidades de antaño, a saber, la idea de que sólo la presuposición de una capacidad común a todos puede fundamentar el poder del pensamiento y, a la vez, la dinámica de la emancipación. Por consiguiente, no me genera demasiada inquietud que mis ideas y palabras combativas de hace cuarenta años se crucen con el presente. En su léxico de ayer, me resultan más contemporáneas de las aspiraciones y combates de quienes hoy en día ocupan las calles para cuestionar el reino mundial de la injusticia que del honesto realismo de un pensamiento de izquierda que, con seguridad, ha renunciado a pedir lo imposible y que incluso parece asustado frente a la mera idea de pedir lo posible. Un presente no deja de dividirse en varios tiempos, ni de abrirse a nuevos vínculos con un

pasado que tampoco cesa de dividirse. Me parece que las polémicas esquirlas de este libro brindan de esos años de impugnación del orden normal de las cosas una imagen más exacta que cualquier retrospectiva estereotipada. Y me parece también que están más a la altura de la violencia con la que hoy los intereses de una ínfima minoría se oponen a aquellos de la inmensa mayoría de los seres humanos.

Por estos motivos no he cambiado en nada el texto redactado en 1974, del cual Eric Hazan hoy acoge generosamente la reedición. El único cambio respecto de la edición francesa original atañe al texto presentado como apéndice "Sobre la teoría de la ideología: política de Althusser". En aquel momento me pareció útil incluir en el volumen, como documento anexo, ese análisis de la política del althusserismo redactado en caliente cinco años antes. Sin embargo, el editor, a quien no le gustaban los libros hechos de trozos ensamblados, me pidió que lo convirtiera en un capítulo del libro. Para atenuar la disparidad del volumen, decidí incluir notas destinadas a marcar mis reservas en relación con ciertas propuestas de ese texto. Como esas reservas de circunstancia suscitaban, por sí mismas, nuevas reservas, he preferido devolver a ese texto su lugar inicial de documento anexo y presentarlo tal y como fuera redactado en 1969 y publicado al año siguiente en la traducción española.

París, diciembre de 2011

Prefacio de la primera edición (1974)

Este libro pretende ser el comentario de una lección: la lección de marxismo impartida por Louis Althusser a John Lewis[2], una reflexión sobre lo que esa lección quiere enseñarnos y sobre lo que de hecho nos enseña: no sobre la teoría de Marx, sino sobre la realidad presente del marxismo; sobre lo que es, en 1973, el discurso de un reconocido filósofo marxista; sobre las condiciones que vuelven enunciable esa lección, sobre aquellas que le permiten encontrar un eco: en los intelectuales y en los políticos, en los "comunistas" y en los "izquierdistas".

El presente comentario no aspira a la objetividad, en el sentido que algunos atribuyen a ese término: balance de los aspectos buenos y malos, de las opiniones favorables y desfavorables. Parte de una experiencia que muchos intelectuales de mi generación pudieron hacer en 1968: el marxismo que habíamos aprendido en la escuela althusseriana era una filosofía del orden, cuyos principios nos apartaban del movimiento de revuelta que sacudía al orden burgués.

La mayoría, empero, se negó siquiera a esbozar alguna crítica abierta de esa experiencia. A ello obedecían varias razones. Primero, había cierto pudor. Ciertamente, Althusser hizo que nos extraviáramos, pero por caminos que, acaso sin él, jamás hubiéramos surcado. ¿No era él quien, en los años sesenta, nos había sacado de las brumas fenomenológicas que entonces dominaban la filosofía? ¿No había hecho posible para nosotros el acceso a un Marx que no fuera ni el garante de la razón de Estado soviético ni el socio de los teólogos o filósofos de salón? Y ese rigor marxista equívoco, que habíamos percibido en Mayo del 68 como solidario de los rigores más crudos del orden burgués, ¿no había conducido a más de uno también a la obstinación en los combates? Por otra parte, ¿de qué servía hacer leña del árbol caído cuando la misma práctica de esa filosofía había dictado su castigo? El althusserismo había muerto en las barricadas de Mayo, junto con muchas otras ideas del pasado. Teníamos tareas más urgentes que

andar revolviendo sus cenizas.

Los escasos textos que publicaba Althusser no hacían más que confirmarnos esa idea. Lo veíamos esforzarse penosamente por conciliar sus antiguas ideas con las lecciones de los acontecimientos y murmurar algunas ideas subversivas a un Partido que no le hacía el menor caso.

Pero 1973 nos reservaba una sorpresa. Al publicar en Francia su Respuesta a John Lewis, Althusser retomaba el hilo de un discurso interrumpido. Más extraño aún, sólo salía de su silencio para vestir de un estilo "popular" la misma idea que había defendido ocho años antes –el marxismo es un antihumanismo teórico– y para adecuar, a su manera, las consideraciones sobre el estalinismo que circulaban por ahí. En ese mes de junio de 1973 en que los trabajadores de Lip[3] decidían hacer funcionar las cadenas por cuenta propia, ese petardo mojado no podía hacer gran estruendo.

Nos esperaba una segunda sorpresa: en los círculos filosóficos, en los principales medios de prensa, en ciertos entornos tanto "izquierdistas" como antiizquierdistas corría un mismo rumor. Era el libro esperado, "un suceso político de primer orden", "el libro marxista más notable en años". En el momento en que se coreaba en Besançon[4] que nunca nada volvería a ser como antes, nosotros nos veíamos obligados a reflexionar acerca de nuestras ilusiones. Aparentemente, en el campo de la palabra marxista, todo seguía siendo como antes. Habíamos declarado al althusserismo enterrado en Mayo del 68. ¿Acaso no era él quien venía a mostrarnos que el gran corte de Mayo no había cambiado nada y quien, en la época de la Unión de la Izquierda, del declive de las organizaciones izquierdistas y del fuerte retorno de los viejos partidos, venía a firmar el acta de defunción teórica del izquierdismo?

Estas son las preguntas que dieron origen al presente libro, lo cual significa que se propone algo más que ser una mera refutación. No pretende señalar qué concepto cabe colocar en lugar de "proceso sin sujeto" ni la posición política que Althusser debería adoptar. La experiencia nos ha instruido de sobra en cuanto a la futilidad de ese tipo de llamado a la norma. Antes que refutar las tesis del Partido Comunista Francés (PCF), en nombre del Frente Unido o de la dictadura del proletariado, quizás vale más estudiar la positividad

de su funcionamiento. Antes que demostrar que Althusser “no es” marxista, más vale tratar de analizar qué es el marxismo de Althusser. Así pues, cuando este comentario oponga lo que dice Althusser a lo que dice Marx, será menos para denunciar una traición que para interrogarse acerca de la función de tales diferencias; y, de tal modo, llegar a una pregunta más general: ¿qué uso de las palabras, qué modos de razonamiento, qué formas de saber caracterizan en la actualidad a un reconocido discurso marxista? En definitiva, ¿qué significa hoy hablar marxista?

Este estudio podría contribuir a un trabajo de investigación que, para nosotros, reviste cierto interés en la coyuntura teórica y política actual: declive del izquierdismo clásico, simultáneo repunte de la confianza en los grandes partidos de izquierda y en determinado discurso marxista “teórico”; dispersión cada vez mayor de las formas de revuelta; inadaptación cada vez más obvia, tanto de los izquierdistas como de los partidos de izquierda, para traducirlas; desarrollo de formas de combate y unidad distanciadas del marxismo en la teoría y del izquierdismo clásico en la práctica (huelga de Lip, concentración de Larzac[5]). Entre las preguntas planteadas por tal coyuntura, quizá estaría la siguiente: ¿qué es lo que nuestro marxismo permite comprender y traducir del sentido de las revueltas de nuestro tiempo?; ¿qué armas confiere para unificarlas o preparar aquellas de mañana? Reflexión no acerca de los fundamentos del marxismo, las formas de su racionalidad o sus condiciones de aplicación, sino acerca de la práctica del marxismo. ¿Qué quiere decir exactamente ser marxista, leer Marx, enseñar Marx, aplicarlo, crear organizaciones “marxistas”, “marxistas-leninistas”, “maoístas”? ¿Qué se puede hacer con una teoría? ¿Para qué sirve? ¿A quién le sirve? ¿Cuáles son los retos políticos efectivos que abarcan la defensa de la teoría o su aplicación? ¿Qué relaciones reales de poder están en juego en las organizaciones “marxistas”? Desde hace diez años, a través del althusserismo y la crisis de la Unión de Estudiantes Comunistas (UEC), y sobre todo a través de Mayo del 68 y la historia del izquierdismo, los intelectuales marxistas encontraron en estas cuestiones vasta materia de reflexión.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando los actores de esa historia pretenden aprender la lección de ella? En lugar de analizar sus

condiciones objetivas, teorizan sobre sus estados de ánimo; nos dan discursos de la justificación. A través de Marx, Lenin y Mao, o a través de Nietzsche, Freud y Deleuze, nos explican por qué creyeron en ella, por qué ya no creen más, por qué tuvieron razón, por qué se equivocaron, por qué no funcionó. Y en esa teorización se produce un extraño desplazamiento del escenario. En lugar de tener a militantes o a ex militantes procurando pensar su historia, tenemos a escolares recitando las viejas lecciones aprendidas en el pupitre de la clase de filosofía. Quieren hacernos creer que hablan de Mayo del 68 o del izquierdismo, pero no hacen sino retomar el hilo de un discurso universitario interrumpido y vestir con el color de los "hechos" a los fantasmas de la especulación. Vean a los izquierdistas cansados, haciendo girar a su modo las máquinas deleuzianas. Nos dicen: abandonen a Marx, abandonen las viejas ilusiones y los viejos libros. ¿Y qué hacen ellos para premiarse por tanta audacia? Diluyen La genealogía de la moral[6]: la revolución, el proletariado, todo eso es la libido reactiva, la deuda, el resentimiento (Fourquet, 1974). Los leninistas osificados habían creído entender todos nuestros problemas cuando los redujeron a un concepto: la oscilación de la pequeña burguesía. Ellos, por su parte, creen entender todo al reducirlos a la categoría del resentimiento. Nos proponen, en suma, cambiar de autores. Si Marx no funcionó, intenten con Nietzsche. Si no están contentos con Althusser, intenten con Deleuze. Así se hacen eco los discursos de la impotencia: "Todo es lucha de clases", dice Althusser, "Todo es libido", responden el Sr. Lyotard o los pensadores del Cerfi[7]. En definitiva, de ambos lados se está diciendo lo mismo: "Todo es vanidad. Hemos tratado de transformar el mundo de diversas maneras. Ahora, se trata de interpretarlo".

Todo sucede como si la educación recibida en los pupitres de la universidad o en las filas de las organizaciones políticas nos hicieran incapaces de hablar de nuestra historia desde un lugar que no sean los fantasmas de la especulación. Pareciera que las lecciones de la "práctica" no transforman las conciencias tan cómodamente como lo habíamos indicado. Y quizá vendría al caso revisar un poco esa educación para ver si nuestras pretensiones de haberla superado están bien justificadas.

En función de estos interrogantes, se fueron perfilando los tres

objetivos del presente libro: analizar lo que nos dice en 1973 el reconocido discurso de la filosofía marxista; retomar la historia de cierta aventura contemporánea del marxismo; reflexionar acerca de los efectos de esa escuela donde una generación de intelectuales aprendió a plasmar las relaciones entre la teoría marxista y la lucha de las masas.

He partido del enunciado mismo de la lección de ortodoxia impartida por Althusser a John Lewis. En efecto, me pareció que esa ortodoxia, alabada por unos y burlada por otros, tenía un aspecto muy extraño y que, en sus paradojas, era posible encontrar los auténticos retos políticos de la lección, el nexo entre la teoría y la política que ocupa el centro de toda la empresa althusseriana. A partir de allí, he intentado trazar la genealogía de ese discurso presente, retomar desde el origen las relaciones entre la política y la teoría que la tentativa de Althusser ponía en juego; no para hacer un recorrido exhaustivo de sus escritos, sino para marcar los desplazamientos de la posición política de su discurso, en función de los efectos de la lucha de clases en el doble lugar desde donde él hablaba: la universidad y el PCF[8]. Siguiendo esa historia, he intentado regresar al presente de la Respuesta a John Lewis.

Algunas palabras sobre el orden que he adoptado. Para devolver a la "ortodoxia" de Althusser su significado político, me pareció conveniente partir de una deconstrucción sistemática de su problemática, del rol que ella hace jugar a determinada cantidad de personajes: la burguesía, la pequeña burguesía, Feuerbach, el marxismo-leninismo (ML). Soy perfectamente consciente de que la "pedagogía" de tal deconstrucción acarrea cierta lentitud y que buena parte de los lectores de la Respuesta a John Lewis no tendrán demasiadas ganas de seguir, una vez más, las aventuras del "hombre" y las "masas". A ellos, les aconsejaría que cambiaran el orden de la lectura y que partieran del capítulo II para, al final, volver –o no– al capítulo I.

Al final de este libro, he incluido un texto más antiguo, "Sobre la teoría de la ideología", escrito en 1969 para un compendio argentino y publicado por primera vez en Francia en 1973, en L'Homme et la société (N.° 27, enero-febrero-marzo de 1973). A pesar de las críticas que hoy me inspira ese texto, me ha resultado

interesante como primer balance crítico del althusserismo poco después de Mayo del 68.

Sólo me queda agradecer a todos aquellos que, con su documentación, reflexiones y críticas, me ayudaron a realizar este libro.

I. Lección de ortodoxia: donde el ML enseña a John Lewis que las masas hacen la historia

Creer que los obreros pueden prescindir de capataces es igual de absurdo que creer que los niños pueden prescindir de maestros, o los enfermos, de médicos.

Georges Séguy[9]

Había una vez, un periodista que estaba en un aprieto: para ilustrar un artículo sobre la Respuesta a John Lewis, estaba desesperado por conseguir una foto de John Lewis. A todas luces, ese periodista no había ejercitado mucho la filosofía. De lo contrario, con facilidad hubiera reconocido en John Lewis a ese personaje, indispensable para todo manual de filosofía, que siempre dice lo que no se debe decir, aquel que permite que la filosofía levante vuelo, problematizando su ingenuidad. En los manuales ordinarios, John Lewis se llama, lisa y llanamente: sentido común.

Su interlocutor es más misterioso: curioso personaje ese ML que persigue incansable todo aquello que se asemeje, de cerca o de lejos, a un "sujeto", sin que su propia identidad jamás se vea cuestionada. Sin lugar a duda, es la delgadez de sus iniciales lo que lo preserva de ello. Si el método de Althusser es allí bastante cuadrado, no es sólo por el alineamiento escolar de las buenas y las malas tesis –de lo cual hace responsable a John Lewis–; sucede también que esas imperiosas iniciales se despiden por adelantado de la mayoría de las preguntas que se le podrían formular: aquellas relativas a la coherencia de las tesis reivindicadas bajo la insignia del marxismo-leninismo. Por lo general, ¿qué dicen los adversarios de la "ortodoxia" que Althusser intenta defender? Oponen el

historicismo de Marx al naturalismo de Engels, el centralismo democrático de Lenin al terrorismo estalinista, la revolucionarización maoísta de las relaciones de producción al primate leninista de las fuerzas productivas, e incluso los sueños libertarios de El Estado y la Revolución a las realidades del poder leninista. Naturalmente, Althusser puede recusar todas estas oposiciones, lo que no puede es suprimirlas de un plumazo. Y no puede hacerlo, sobre todo, porque habla desde dentro de la filosofía, porque no opone diferentes análisis de situaciones concretas, sino tesis "ortodoxas" a tesis heterodoxas.

Pero escuchemos a las partes del debate. ¿Qué dice John Lewis?: "Es el hombre quien hace la historia". ¿Qué dice el ML?: "Son las masas quienes hacen la historia". Como dice Althusser, todo el mundo ve la diferencia. Por un lado, la tesis que la burguesía introduce sin descanso en la incorregible cabeza de los pequeños burgueses, por el otro, la tesis científica, proletaria. Sin embargo, queda una duda: ciertamente, esos enunciados son diferentes, ¿pero acaso se refieren a lo mismo? ¿"Hacer la historia" tiene en ambas tesis el mismo significado? Pregunta que nos remite a aquella del sujeto de esos enunciados: es evidente que John Lewis no es más que un prestanombres, y el ML necesitaría una identidad más precisa; por sobre ese diálogo entre un filósofo desconocido y un personaje indeterminable, ¿quién habla y qué es lo que está en juego?

Primero, ¿quién le sopló a John Lewis que el hombre hace la historia? Althusser nos lo indica: la burguesía pujante del siglo xviii, representada por los "grandes humanistas burgueses", la pequeña burguesía venida a menos del siglo xix y posterior, representada por Feuerbach o Sartre. Veamos, en primer lugar, a qué aludía la burguesía triunfante: "Proclamar entonces –como hicieron los grandes Humanistas burgueses– que es el hombre quien hace la historia, era luchar, desde el punto de vista burgués, entonces revolucionario, contra la tesis religiosa de la ideología feudal: es Dios quien hace la historia" (Althusser, 1973: 25).

Las cosas están claras: si la burguesía proclama que el hombre hace la historia, es en oposición a la ideología providencialista de la feudalidad. La única desgracia es que la burguesía no proclama

semejante idea. Una cosa es demostrar desde dentro de la historia los avances de la mente humana. Otra distinta es decir que el hombre hace la historia. Los "avances de la mente humana" pueden perfectamente ordenarse, como vemos en Kant, en una economía providencialista. Y los feudales atacados por la Revolución se cuidan bien de decir que es Dios quien hace la historia: eso sería legitimar la Revolución. Por el contrario, afirman, junto con Burke[10], su profeta, que la sociedad es una mera obra humana, que es la tradición, pues, quien le da toda la razón que esta puede tener, y que los derechos naturales son una fantasía metafísica. Ninguna de las partes en el debate plantea la cuestión del sujeto de la historia. Porque esa pregunta sólo tiene sentido basada en un concepto de historia que todavía no existe. Así pues, el hombre no es la respuesta a la pregunta: ¿quién hace la historia? Es él mismo el objeto de la pregunta: ¿qué es el hombre? Prueba de ello es Kant, espejo para Althusser de la revolución ideológica burguesa, que agrega a las tres preguntas relativas a nuestro saber, nuestro deber y nuestro destino esa cuarta pregunta, fundadora de una antropología. Así se enuncia la respuesta más radical que da la burguesía a esa pregunta, aquella de los materialistas como Helvetius: el hombre es un ser material, con disposición a pensar y actuar en razón de las impresiones materialmente producidas en su sensibilidad. Respuesta donde enseguida el hombre se desdobla, donde se traban los principios del interés privado y la producción de los efectos de poder necesarios para su ejercicio, es decir, los principios del vínculo entre la realización de los intereses de una minoría y los efectos que se han de producir en la sensibilidad de la mayoría. El hombre es un ser material. Con eso se alude al principio de la dominación: el interés privado y también los medios para su ejercicio: hay un conocimiento posible de los resortes aptos para someter la sensibilidad, una distribución de los tiempos, los lugares, los objetos y las palabras, apta para asegurar a una minoría el máximo de saber y poder sobre la mayoría. Principio exactamente deducido del Panóptico de Jeremy Bentham:

Si se encontrara una forma de convertirse en amo de todo lo que puede ocurrir a determinada cantidad de hombres, disponer todo lo que los rodea de forma tal que se opere en ellos la impresión que

uno quiere producir, cerciorarse de sus acciones, sus vínculos, todas las circunstancias de su vida, de modo tal que nada pueda escapar ni contrariar el efecto deseado, no cabe dudar que un medio de semejante índole sea un instrumento muy enérgico y muy útil que los gobiernos podrían aplicar a diferentes objetos de la más alta importancia (Bentham, 2011)[11]

El hombre de la burguesía no es la gran figura unitaria detrás de la cual se disfrazaría la explotación, sino que está desdoblado en su principio mismo: la ideología práctica de la burguesía, aquella que se trama en la reproducción de las relaciones de poder burgués no es la ideología de la libre persona y del hombre creador de historia, es la ideología de la vigilancia y la asistencia. El hombre de la burguesía no es fundamentalmente el sujeto triunfador del humanismo, es el hombre de la filantropía, las humanidades y la antropometría: el hombre que uno forma, asiste, vigila, mide.[12]

El núcleo de la ideología burguesa no es el hombre creador de historia, sino la naturaleza sensible. De ahí una relación con el "feudalismo" un poco más compleja que aquella que imagina Althusser y donde la oposición entre el hombre y Dios no tiene un efecto determinante. Prueba de ello es el asombro de Bentham, o de su "traductor", al reconocer el modelo más adecuado de la institución que este propone a la joven República Francesa: la Inquisición.

Es muy singular que la más horrible de las instituciones presente en este aspecto un modelo excelente. La Inquisición, con sus solemnes procesiones, sus emblemáticos hábitos, sus espantosas decoraciones, había encontrado el verdadero secreto para quebrantar la imaginación y hablar al alma (Bentham, 2011).

He aquí lo que se debe entender, más precisamente, por "libertad, igualdad, fraternidad y Bentham". Seguro sea algo distinto de la complementariedad entre el humanismo y el economismo. Aquí se

está pensando del lado de la burguesía aquello que los obreros denunciarán durante todo el siglo siguiente: la identidad marcadora de tendencias de la dominación burguesa y del feudalismo, del salariado y la servidumbre. Habrá que retomar este punto, pero aquí basta con señalar, junto con Marx, que la problemática de la burguesía no es la del sujeto de la historia, sino la de la naturaleza del hombre. Y entonces cabe dar el correspondiente relieve a la verdadera ruptura de Marx con la ideología burguesa, aquella que reflejan las "Tesis sobre Feuerbach": la oposición entre el nuevo y el antiguo materialismo.

La doctrina materialista que sostiene que el hombre es producto de las circunstancias y de la educación y que, por consiguiente, el hombre transformado es producto de otras circunstancias y de una educación modificada, olvida que, precisamente, son los hombres quienes transforman las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Por lo tanto, tiende inevitablemente a dividir a la sociedad en dos partes, de las cuales una está por encima de la sociedad (por ejemplo, según Robert Owen) (Marx y Engels, 1926).

El punto de vista del antiguo materialismo es aquel de la "educación" y las "circunstancias", el punto de vista de una clase superior que se ocupa de la vigilancia y la formación de los individuos, determinando las circunstancias necesarias: empleo del tiempo, distribución del espacio, planificación de la educación: Panóptico de Bentham, pero también colonias de Owen o falansterios de Fourier, que hallan en las prácticas reformadoras de la burguesía sus modelos y, en su filosofía, sus principios[13].

Precisamente allí entra en juego el corte decisivo del pensamiento revolucionario respecto del pensamiento jerárquico de la burguesía. Comparemos esta tercera tesis con las páginas que La sagrada familia[14] dedicaba a los materialistas del siglo xviii. La doctrina de Helvetius aparecía allí como el fundamento mismo del comunismo: si el hombre depende de las circunstancias y la educación, basta con cambiar la sociedad para cambiar al hombre, "con organizar el mundo empírico de forma tal que el hombre haga ahí mismo su

experiencia y adopte ahí mismo el hábito de todo lo que es verdaderamente humano (Marx, 1969: 157)". Las "Tesis sobre Feuerbach" plantean esta pregunta única y decisiva: ¿quién "organizará", pues, ese mundo? ¿Quién educará a los educadores? Al punto de vista jerárquico de los educadores se opone el punto de vista revolucionario de la transformación del mundo.

Pero la tesis "El hombre hace la historia", ¿acaso no es, cuanto menos, propiedad de esa pequeña burguesía con la cual Marx tuvo que romper para fundar el materialismo histórico, aquella de la cual Feuerbach es el representante ejemplar? "La cuestión también queda clara cuando uno afronta la antropología comunitaria pequeñoburguesa filosófica de Feuerbach (aún respetada por Marx en los Manuscritos de 1844), donde la Esencia del hombre es el origen, la causa y el fin de la historia" (Althusser, 1973: 73).

En efecto, queda claro: todo el mundo "sabe" eso. Ergo, nadie se tomará la molestia de ir a verificarlo. Y sin embargo esa "verdad" bien conocida es una falacia absoluta. Feuerbach no dice: la Esencia del hombre es el principio de la historia, sino: la esencia humana alienada es el principio de la historia especulativa hegeliana. Pero esa esencia no es histórica; se define en una relación con la naturaleza, en la coexistencia espacial opuesta a lo exclusivamente temporal, en la comunicación del Yo y el Tú, opuesta a la dialéctica temporal de la negación (si hay un filósofo opuesto a la "negación de la negación", ese es Feuerbach). La historia sólo adviene a esa esencia por un accidente de la representación, no la constituye ni la desarrolla. Eso es tan cierto que, para hacer de ello el principio de una historia, en los Manuscritos de 1844 Marx debe redoblar al hombre feuerbachiano: "El hombre no es sólo un ser natural, es un ser natural humano (Marx, 1995)". Por sí mismo, el hombre feuerbachiano no es la causa o el fin de ninguna historia. Eso es exactamente lo que le reprocha Marx: que su esencia del hombre se define en una relación intemporal (del hombre con su objeto, del Yo con el Tú, del hombre con la mujer) y que lo sensible no es para él producto de una historia. No le reprocha que su historia tenga un sujeto, sino que su sujeto no tenga historia. A ese sujeto, encerrado en la contemplación y la interpretación del mundo, la historia sólo le adviene por accidente. Por ende, para él, y en general más para los jóvenes hegelianos, no es más que la historia de las

representaciones.

La filosofía de Feuerbach es, pues, un humanismo. Mas no funciona a la par de ningún historicismo. Y aquí el método de Marx es notable; no remite a ese hombre a la categoría de sujeto, mediante lo cual quedaría asegurada su relación con el economismo burgués gracias a la mediación del derecho burgués. El hombre de Feuerbach, dice Marx, es el alemán: observación no tan "simplista" como dicen, ya que nos sugiere alguna cosa sobre ese humanismo: que no es la filosofía de los actores burgueses de la lucha de clases, sino aquella de la gente que está al lado de los grandes desarrollos de la lucha de clases. Es en la filosofía "sobredesarrollada" de un país políticamente "subdesarrollado" que la ideología desigualitaria de la filantropía burguesa puede resolverse en el idilio de la "comunicación". Indicación a seguir: el humanismo, como teoría de la realización de la esencia humana, ¿acaso no será generalmente una ideología marginal resultante de determinados desfasajes generados por la lucha de clases?

En cualquier caso, así es como lo entiende Marx. Por consiguiente, la crítica a Feuerbach no opone un sujeto adecuado de la historia a uno inadecuado, sino la historia con sus sujetos reales actuantes a los sujetos contemplativos e interpretativos de La ideología alemana. No opone la tesis "buena": "las masas hacen la historia" a la tesis "mala": "el hombre hace la historia". Se contenta con oponer el hombre a los individuos "empíricos", a los hombres a quienes la necesidad de reproducir su existencia hace entrar en determinadas relaciones sociales: no es el hombre quien hace la historia, son los hombres, es decir, los individuos concretos, aquellos que producen sus medios de subsistencia, aquellos que pelean en la lucha de clases. Marx no va más allá en la crítica de Feuerbach. Le basta con decir que el hombre, donde Feuerbach veía el atisbo de una crítica de la historia especulativa, es una de esas abstracciones que la división entre trabajo manual e intelectual produce, a partir de la existencia histórica de los individuos.

¿Era necesario recordarle esa historia a aquel que, hace años, nos había enseñado a distinguir lo que Marx, Feuerbach y algunos otros realmente habían dicho de lo que nuestra impaciencia o el rumor público les endilgaban? Desde luego que John Lewis es ingenuo y

no se trata aquí de demostrar que Althusser no “conoce” el pensamiento de Marx y su historia. Desde luego que Althusser conoce los textos de Marx; como Karl Kautsky. Si en este caso necesita desplazar el sentido de la oposición Feuerbach-Marx, atribuyendo a Feuerbach las tesis de los Manuscritos de 1844, y si ese desplazamiento lo obliga a no saber más nada de lo que sabe sobre Feuerbach, es porque allí hay algo que él no quiere saber, más esencial que la oposición entre el saber y la ignorancia; como ese durmiente contrariado de quien habla Gramsci, que se imagina que por matar algunas luciérnagas suprimirá el inoportuno claro de luna.

Veamos, entonces, qué entra en juego en ese desplazamiento. La oposición fundamental que sostiene Marx, hasta en El capital, es que el punto de vista de la burguesía transforma a las categorías que expresan formas de existencia históricas en datos intemporales de una naturaleza. Oposición que Althusser sospecha de “historicismo”. Por lo tanto, se esforzará en tirar la pelota al campo burgués: la ideología del hombre que hace la historia sería la ideología de la burguesía. Y para ello no se anda con rodeos; si Marx falta al auxilio de la “ortodoxia”, es el ML quien proveerá, lo cual opera en un punto decisivo de la argumentación althusseriana: aquel donde la cuestión del “sujeto” de la historia se traba con aquella del objeto del conocimiento.

En este punto, se trata de oponer la tesis acertada: “sólo se conoce lo que es” a la tesis desacertada: “el hombre sólo conoce lo que hace”. Entonces, para asegurar la primacía de las “tesis materialistas” sobre las “tesis dialécticas”, cabe refutar la idea según la cual la historia tendría un estatus privilegiado, la idea que propone: la historia es “más fácil de conocer” que la naturaleza, porque está hecha por el hombre. “Sólo se conoce lo que es. No debería haber demasiado problema en lo que a la naturaleza se refiere: ¡quién podría afirmar que el ‘hombre’ ha ‘hecho’ la naturaleza que conoce! Sólo los idealistas, más aún, una raza delirante de idealistas que daría al hombre la omnipotencia de Dios. Mas los propios idealistas no son tan tontos” (Althusser, 1973: 36).

En efecto, no son tan tontos esos idealistas a quienes no les costaría demasiado desenmascarar, en la argumentación de Althusser, el

paralogismo más burdo: la idea de naturaleza es, por definición, la idea de algo que el hombre no ha hecho. Aquellos que alegan la artificialidad del conocimiento dicen, entonces, no que el "hombre" ha "hecho" la naturaleza que conoce, sino que los científicos encuentran en los efectos experimentales que producen aquello que han puesto en sus hipótesis, o que lo que alcanzan es relativo a sus instrumentos de medición, etcétera. Con eso implican o bien que la "naturaleza" es un ser de razón o bien que no es cognoscible en sí misma. Toda esta cháchara sólo tiene una meta: preparar, introduciendo una falsa simetría, la idea de que, en materia de historia, existen unas cuantas ilusiones que requieren la intervención de la filosofía.

¿Pero la historia? Sabemos que la tesis "el hombre es quien hace la historia" ya no tiene sentido y, sin embargo, queda una huella de su ilusión en la idea de que la historia sería más fácil de conocer que la naturaleza porque todo en ella sería 'humano'. Esa es la idea de J. B. Vico.

Ahora bien, en ese punto la posición del ML es categórica: la historia es tan difícil de conocer como la naturaleza, qué digo, quizá aún más difícil de conocer. ¿Por qué? Porque "las masas" no tienen con la historia la misma relación práctica directa que tienen con la naturaleza (en el trabajo de producción), porque las mismas están siempre separadas de la historia por la ilusión de conocerla, puesto que cada clase explotadora dominante les ofrece "su" explicación de la historia: bajo la forma de su ideología que es dominante, que sirve a los intereses de clase, cimienta su unidad y mantiene a las masas bajo su explotación (Althusser, 1973: 36).

Seguro el ML haga bien en ser "categórico". Porque en lo que atañe a esta cuestión, y a Vico en particular, Marx es igual de categórico; aunque para decir exactamente lo contrario:

Darwin atrajo la atención hacia la historia de la tecnología natural,

es decir, hacia la formación de los órganos de las plantas y los animales, considerados como medios de producción para la vida de estos. La historia de los órganos productivos del hombre social, ¿acaso no sería digna de similares estudios? ¿Y acaso no sería más fácil conducir esa empresa a buen puerto puesto que, como dice Vico, la historia del hombre se distingue de la historia de la naturaleza en la medida en que nosotros hicimos aquella y no esta? La tecnología pone al desnudo el modo de acción del hombre con respecto a la naturaleza, el proceso de producción de la vida material y, por consiguiente, el origen de las relaciones sociales y las ideas o concepciones intelectuales que de ello derivan (Marx, 1975).[15]

Una cita no prueba nada, y nuestro propósito sería fútil si pretendiera recordar a Althusser el respeto de los textos. Nadie está obligado a atenerse a lo que dice Marx, y Althusser estaría en todo su derecho a demostrarnos que sus conceptos deben ser criticados, abandonados o mejorados, en interés de la teoría y la práctica revolucionaria. Pero justamente no se trata de eso: Althusser es un ferviente defensor –incluso un mártir, como nos da a entender– de la ortodoxia, está dispuesto a defender paso a paso su tesoro. ¿Qué es, pues, esa ortodoxia marxista-leninista que sostiene a Marx como la soga sostiene al ahorcado?[16]

La secuencia de la argumentación lo demuestra bastante bien: las masas, dice Althusser, conocen mejor la naturaleza porque tienen una relación directa con ella en la producción. Pero respecto de la historia, están separadas por la ideología que les impone la clase dominante.

A decir verdad, cuesta ver qué es lo que impide a las clases dominantes proponer a los explotados una explicación de la "naturaleza" que confunda la evidencia de esa relación directa. Se cree saber, incluso, que desde el principio de los tiempos esas clases han sabido proponer a las masas semejante explicación: las religiones, nos recuerda Feuerbach, no están hechas para los elefantes. Pero sobre todo, ¿acaso las masas no tienen también cierta "relación directa" con la "historia" en la persona del señor feudal, el cobrador de gabelas, el capataz o el agente de policía; en

la experiencia práctica de las faenas y las novatadas, la explotación y la opresión? ¿No es acaso el abecé de la "ortodoxia" marxista que toda producción es, a la vez, reproducción de relaciones sociales? ¿No es acaso la piedra de toque que separa el marxismo del "filisteísmo" burgués o pequeñoburgués? "El Sr. Proudhon entendió muy bien que los hombres hacen la sábana, el lienzo, las telas de seda; ¡y qué gran mérito tiene al haber entendido tan poca cosa! Lo que el Sr. Proudhon no entendió es que los hombres, según sus facultades, también producen las relaciones sociales dentro de las cuales producen la sábana y el lienzo" (Marx, 1973).

Una vez más, "los hombres". Definitivamente, Marx es incorregible. Pero tenía una excusa: él creía en la revolución. Gracias a eso, nos permite oír lo que Althusser nos está cantando aquí con su "relación directa con la naturaleza". No es otra cosa que la vieja canción burguesa: para las masas, la "naturaleza", la nobleza del trabajo artesanal, la experiencia concreta de la materia y los encantos de la vida rústica; para nosotros, la dura labor de la organización y el pensamiento[17]. Más que en los combatientes de Mao Tse-tung, las "masas" del Sr. Althusser nos hacen pensar en esos trabajadores con el rostro ennegrecido pero honesto, con los que los castellanos de Fleurville o Rosbourg disfrutaban reunirse en el recodo de sus paseos por el bosque.

Ahora se ve mejor el designio de esa ortodoxia infiel: Althusser necesita la oposición entre la "simplicidad" de la naturaleza y la "complejidad" de la historia: si la producción es asunto de los obreros, la historia es algo demasiado complejo para ellos, por lo que se han de encomendar a los especialistas: del Partido y de la Teoría. Las masas pueden producir por sí mismas. Y pueden hacerlo tanto más cuanto que, de lo contrario, somos nosotros, los eruditos, quienes deberíamos ocuparnos de eso. ¿Y cómo podríamos defender, entonces, "nuestro derecho y nuestro deber de conocer"? (Althusser, 1967) Pero en lo que respecta a organizarse para hacer la historia, las masas deben encomendarse a la competencia del Partido; en lo que respecta a conocer la historia, deben esperar las "tesis" que los especialistas del marxismo elaboran para ellas. Manos a la obra, transformen la naturaleza; mas para la historia, remítanse a nosotros.

Aquí, el "orden de las razones" está claro: la "infidelidad" a Marx de la "ortodoxia" significa la restauración del antiguo materialismo. Y esta significa la restauración del punto de vista de la burguesía: aquel que divide a la sociedad en dos, coloca abajo a los productores encargados de la "naturaleza" y arriba a los "hombres de ocio" encargados de disipar las ilusiones de los productores en cuanto a la historia. La política, se decía bajo el reinado de Luis Felipe, es asunto de los "hombres de ocio". La historia, enseña Althusser, sólo es cognoscible y "viable" gracias a la mediación de los eruditos. Las "masas" hacen la historia, es cierto, pero no cualquier masa sino aquella que nosotros instruimos y organizamos[18]. Hacen la historia siempre y cuando entiendan, previamente, que están separadas de ella: separadas por el espesor de la "ideología dominante", por todas esas historias que la burguesía les cuenta y que ellas, de tontas que son, aún se tragarían si no viniéramos nosotros a enseñarles a reconocer las tesis acertadas y desacertadas. Fuera del Partido no existe salvación para las masas, fuera de la filosofía no existe salvación para el Partido.

En 1964, para justificar el orden universitario, Althusser había encontrado el concepto "marxista" de "división técnica del trabajo" (lo cual prueba que, cuando uno está decidido a buscar bien, no existe en la teoría marxista ningún concepto "inhallable"). A través de él, toda la jerarquía de una fábrica, la separación del trabajo manual e intelectual y la autoridad de los profesores se hallaban "teóricamente" aseguradas (Althusser, 1964)[19]. Luego de la Revolución Cultural, luego de Mayo del 68, Althusser es más prudente: ya no dice a los estudiantes que deben escuchar con obediencia a sus maestros y que siempre habrá ingenieros y obreros especializados. Tampoco dice lo contrario. Su "rectificación" consiste en reproducir la misma tesis bajo la modesta apariencia de una propuesta "para el conocimiento": la historia es más difícil de conocer que la naturaleza. Pero esa tesis sólo se establece a costa de formularse en sus verdaderos términos: la política es "más difícil" que la producción. Tesis para el conocimiento: tesis para los "eruditos".

La apuesta es clara: se trata de salvar la filosofía y, en particular, la "filosofía marxista" como asunto de los especialistas universitarios; se trata de confirmar una división del trabajo que la mantenga en su

lugar. Objetivo efectivamente contrario al de Marx; ergo, esa inversión se traduce, en la teoría, por la restauración del "antiguo materialismo", aquel de los educadores, de aquellos que piensan para las masas y elaboran distintas tesis "para el conocimiento". La caza de las luciérnagas humanistas es el falso pretexto que permite restaurar la forma filosófica de la filantropía burguesa: los obreros necesitan nuestra ciencia. El claro de luna que obsesiona a Althusser, aquel de las cálidas noches de la Universidad de Tsinghua o de la Sorbonne: los obreros no necesitan nuestra ciencia sino nuestra revuelta, amenaza con una grave crisis laboral al mercado de la filosofía.

Hace ciento treinta años que esa amenaza ha sido enunciada teóricamente: en las "Tesis sobre Feuerbach", esas tesis que Althusser encuentra siempre tan enigmáticas, que proclaman que ya ha pasado el tiempo de los filósofos y los filántropos, de los reformadores bondadosos y los intérpretes del mundo; que le ha llegado la hora al estudio del mundo real y su transformación; que le ha llegado la hora a una inteligencia nueva que ya no es aquella de los doctos. Althusser encontró el modo de replicar a la estocada: se trataría de una "nueva práctica de la filosofía". Nueva práctica que la Respuesta a John Lewis nos muestra investida cual policía general de los enunciados teóricos. Lo que anunciaban las "Tesis sobre Feuerbach" seguramente es otra cosa: una salida por fuera de la filosofía; y, a su vez, una política de los enunciados teóricos bien diferente de aquella de Althusser. A la hora de defender ciertos enunciados pertenecientes al ámbito científico y que comportan prácticas políticas, Marx es inflexible. Por ejemplo, cuando defiende la plusvalía contra la "ley de hierro de los salarios"; o también cuando afirma, en contra de Wagner, que su punto de partida no es "el hombre", sino una época social de la producción. Eso se refiere, en efecto, al punto de partida del Capital y no al origen de la historia. Pero, al mismo tiempo, puede sostener, junto con Vico, que el hombre conoce mejor su historia que la historia de la naturaleza porque es él quien la hace, que el origen de los vínculos sociales se halla en el "modo de acción del hombre de cara a la naturaleza". Aquí, se está refiriendo a algo distinto: la oposición entre el nuevo materialismo, fundado en la historia humana de la producción, y el antiguo materialismo, el "materialismo abstracto de las ciencias naturales" (Marx, 1975). De tal modo, Marx puede decir que los

“hombres” –e incluso el “hombre”– hacen la historia, sin pasar por la oficina de control de los enunciados proletarios y sin que les suceda ninguna de las catástrofes científicas y políticas que Althusser predice a aquellos que enuncian semejantes horrores. Porque Marx ya no habla desde dentro de la filosofía, puede decir que el hombre hace la historia, sin por ello enunciar una tesis sobre el “sujeto” de la historia. Porque dice eso en contra “del materialismo abstracto”, se ubica en un punto de vista donde el interrogante de Althusser –la primacía de las tesis “materialistas” sobre las tesis “dialécticas”– no tiene sentido. “Sólo se conoce lo que es”, declara Althusser. Marx declara algo completamente distinto: que es el “ser social” quien determina la conciencia y que el punto de vista de la relación entre el “conocimiento” y el “ser” caracteriza el pensamiento no dialéctico del antiguo materialismo, aquel que expresa el punto de vista de la burguesía. Para él, no hay jerarquía posible entre dos términos que son indisociables. Eso equivale a decir que no hay una tradición materialista opuesta a una tradición idealista, y de la cual el materialismo dialéctico sería un género. Antiguo materialismo e idealismo pertenecen a la misma configuración teórica, a la que se opone el nuevo materialismo, de igual modo que el punto de vista de la transformación del mundo se opone a aquel de su interpretación. A raíz de esto, resulta vano el irrisorio tribunal filosófico donde Althusser separa las tesis acertadas de las tesis desacertadas y persigue una filosofía tanto más celosa de su independencia cuanto que tiene menos credenciales para presentar: en efecto, ¿a cuento de qué nos viene ella a decir que “las masas hacen la historia”? ¿Necesitábamos de ella para saberlo? “Que las propuestas científicas también puedan funcionar filosóficamente en el contexto de un debate filosófico amerita reflexión” (Althusser, 1973: 46), declara Althusser. ¿No sería más exacto invertir esa cuestión? Lo que amerita reflexión, ¿no sería más bien esa filosofía cuya jurisdicción se proclama tan necesaria al materialismo histórico, pero que no puede hacer nada mejor que redoblar sus enunciados? Así pues, la pregunta podría emparentarse con otras, como por ejemplo: ¿cómo es que la gente que embolsa la plusvalía del trabajo asalariado puede, al mismo tiempo, “funcionar” como asalariado? A esa pregunta responde el hecho de que el trabajo obrero funciona, al mismo tiempo, como trabajo productor de plusvalía. ¿Acaso el “trabajo” de la filosofía no sería algo del mismo orden: producción de cierta “plusvalía” por

medio de la apropiación de los conceptos del materialismo histórico y las consignas de la lucha de clases? Y en el afanoso auxiliar de esa apropiación, ese ML anónimo y omnipresente, ¿no podríamos reconocer la silueta de ese personaje, mitad obrero mitad burgués, indispensable para todo arrebato de plusvalía: el capataz?

Veamos las cosas con mayor detenimiento. ¿Qué dice aquí el ML?: "Las masas hacen la historia". Allí, Althusser le hace dar la réplica a la propuesta idealista: "Es el hombre quien hace la historia". Como ya hemos visto, para Marx, tal réplica es inexistente: porque su oposición fundamental opera entre el punto de vista de la "naturaleza" y el punto de vista de la historia[20], y porque, a tal fin, basta con oponer los hombres concretos, e incluso el hombre concreto, al hombre del antiguo materialismo; y también porque el concepto de "masas" no tiene para él ningún estatus teórico definido, y la tradición marxista tardará mucho en otorgarle uno. Si en 1905 y 1917 Lenin exalta la iniciativa creadora de las masas, también muestra cierta suspicacia con respecto al concepto, a causa de la oposición menchevique y luxemburguista entre las "masas" y los "jefes". Así pues, sobre todo, el concepto recibe sus títulos de nobleza del maoísmo. "Las masas hacen la historia" no es una "tesis filosófica del marxismo-leninismo", sino que, en su esencia, es una tesis política maoísta, aun si Mao no fue quien inventó la fórmula. ¿Qué dice exactamente Mao?: "El pueblo, sólo el pueblo, es la fuerza motriz, el creador de la historia universal" (Mao Tse-tung, 1968). Se entiende que también aquí Althusser prefiere hacer hablar al ML: esa "historia universal" es un tanto hegeliana, y esa "creatividad", un tanto humanista. Sin embargo, se trata precisamente de eso, y no se puede acusar del mal a los traductores que así nos entregan otra vez la emblemática frase de la Revolución Cultural: "Son las masas populares quienes crean la historia" (Mao Tse-tung, 1970). De hecho, de ninguna manera la cuestión pasa por el sujeto de la historia, sino por la competencia de las masas. Decir en 1945 que el pueblo es el único creador de la historia universal es afirmar, en lo inmediato, la derrota próxima del fascismo. Es anunciar, para el porvenir, que los medios de lucha forjados por la inteligencia de los oprimidos prevalecerán sobre los medios de muerte implementados por el poderoso ejército de Chiang Kai-shek, apoyado por el imperialismo mundial. La tesis de Mao es esta: los inteligentes son los oprimidos, y de su inteligencia nacen las armas

de su liberación (véase, como ilustración, los admirables relatos narrados por Snow o Myrdal[21]); tesis que define una doble superioridad: la de los combatientes del pueblo sobre los ejércitos del imperialismo y el feudalismo; pero también la de los campesinos de Tachai, los obreros de Shanghai o los estudiantes de Tsinghua sobre los especialistas que desean enseñarles el arte de implementar la lucha de clases, de producir, de cultivar o de estudiar el marxismo. "Las masas son los verdaderos héroes" no es lisa y llanamente una "tesis del marxismo-leninismo". Se trata en gran parte de una nueva tesis, opuesta, en cualquier caso, a toda la tradición kautskista, que se funda en la incapacidad de las masas para elevar su inteligencia allende de los medios para aumentar su salario. Es una tesis política que envuelve una nueva concepción y abarca el desarrollo de las fuerzas productivas y los métodos de dirección comunistas: la inteligencia de la guerra de clases, así como la inteligencia de la producción, no pertenecen a los especialistas. La historia es creada por los obreros que conciben una nueva máquina, los campesinos que hallan un medio económico de irrigación, igual que era creada por los aldeanos privados de armamentos que asustaban, mediante triquiñuelas, a los poderosos ejércitos enemigos. El "deber" de los trabajadores ya no es el de superar las normas de productividad, radica en la invención de un mundo nuevo a través de mil gestos ínfimos. Tesis nueva, bajo esta forma, que hace el balance de cierta concepción del marxismo, de la concepción mecanicista del "desarrollo de las fuerzas productivas" y de la concepción autoritaria del "centralismo democrático" y la "dictadura del proletariado"[22].

Todo eso está en juego en la afirmación de que sólo las masas son creadoras de historia: todo aquello que, evidentemente, supone algún cuestionamiento a la "filosofía marxista" de los "intelectuales comunistas". Pues lo que se está diciendo allí, en limpio, es que les masas tienen con la historia una "relación" tan "directa" como con la naturaleza y que, por el contrario, la "relación directa con la naturaleza" podría permitir a sus educadores disipar algunas de sus propias ilusiones. Esa tesis no es una tesis filosófica que opondría un sujeto "simple", el hombre, a un sujeto más complejo, susceptible de hacer detonar el concepto de sujeto. Es cierto que se opone a la ideología burguesa, pero en un sentido totalmente distinto: contradice la idea de que los oprimidos necesitan ser

asistidos mediante la caridad de los filántropos que alivian sus miserias o mediante la ciencia de los filósofos que disipan sus ilusiones. En ese sentido, esa tesis ocupa el terreno designado por las "Tesis sobre Feuerbach": aquel de una inteligencia nueva, inteligencia formada en la lucha, saber reconquistado que pertenecía a los explotadores[23]. Y esa inteligencia nueva que allí se forja obliga a cada "filósofo marxista" a repensar la cuestión de su práctica y su saber, a reflexionar acerca de su lugar en la distribución de los sitios de poder y a saber que reproduce la dominación de la burguesía. Cuestión molesta si las hay, y detrás de las mediocres bromas sobre el "hombrecito" de John Lewis, que cada tanto consigue sacar la cabeza a la superficie para cambiar el nivel del agua, uno presiente que se está hablando de otros fenómenos contrarios a "la ciencia": montañas que uno desplaza u obreros que toman el cielo por asalto. ¿Cuándo terminaremos con semejantes patrañas?

Al respecto, la pantomima de Althusser es de lo más clásica: transforma la expresión de una práctica de masas en tesis filosófica, defendida por los "héroes" de la teoría. Creíamos que se trataba de Revolución Cultural. A decir verdad, no era más que el "proceso sin sujeto". Reflejando una práctica que cuestiona su estatus, la filosofía hace de una tesis una pieza de su maquinaria; y de su enunciación, la confirmación de su poder. El desafío lanzado por el ejército de pordioseros de Mao Tse-tung a las aplastantes fuerzas del Kuomintang, el desafío superado por los campesinos y los obreros chinos, abandonados a su "incompetencia" por los expertos soviéticos, he aquí en qué se convierte: en un argumento del tribunal filosófico donde se dirime un viejo asunto de familia: la liquidación del "legado kantiano". Althusser nos quiere hacer creer que la crítica del sujeto es nada menos que la "revolución teórica marxista". Como si, desde hace dos siglos, la filosofía no hubiera sacado el jugo de esa liquidación del sujeto. Primero, se dedicó a depurar el sujeto, a ponerse en guerra contra la sustancialidad del cogito, la finitud de las facultades. Más adelante, arremetió contra el propio sujeto. Allí, la filología nietzscheana reconoció una ilusión gramatical antes de ser, a su vez, denunciada por Heidegger como última figura del disimulo operado por el viejo "sujeto" de la metafísica occidental. De Schelling a Feuerbach, de Feuerbach a Nietzsche, de Nietzsche a Heidegger, de Heidegger al

estructuralismo, hace ya cierto tiempo que nos ilusionan con el descenso del sujeto a los infiernos. ¿Y para qué sirve ese proceso sin sujeto del cual difícil sería decir otra cosa que su ausencia de sujeto, si no, precisamente, para presentar a los filósofos una nueva receta para resolver su viejo problema: terminar con el sujeto? Si el althusserismo fue recibido en la comunidad filosófica con los brazos abiertos es porque supo hacerle reconocer que se trataba de un asunto de su incumbencia. Asunto que, cierto es, había cobrado en aquel momento cierta urgencia, por motivos que luego abordaremos.

De hecho, ese asunto de familia no se desarrolla por separado de la lucha de clases. Tiene retos políticos. Mas para discernirlos, cabe renunciar a la práctica especulativa que desarticula los enunciados de su contexto político y teórico para oponerlos, en una lucha de clases imaginaria, a enunciados que la práctica jamás le da a conocer. Se ha de oponer lo que la práctica opone y analizar los efectos políticos comprobables de tal o cual tesis. Examinemos, por ejemplo, los "efectos políticos" de la afirmación "los hombres hacen la historia":

Cuando uno dice a los proletarios que "son los hombres quienes hacen la historia", no hay que ser gran experto para comprender que, a corto o largo plazo, uno contribuye a desorientarlos, a desarmarlos. Uno les hace creer que son todopoderosos como hombres cuando, en realidad, están desarmados como proletarios frente a la genuina omnipotencia, aquella de la burguesía que posee las condiciones materiales (los medios de producción) y políticas (el Estado) que comandan la historia. Cuando uno les canta la canción humanista, los desvía de la lucha de clases, les impide entregarse y ejercer la única potencia de la que disponen: la organización en clase y la organización de clase, los sindicatos y el Partido (Althusser, 1973: 48-49).

El método es invariable. Cuando se trata de refutar el "humanismo" en la teoría, tiene la palabra el ML; cuando se trata de refutarlo en la práctica, es "uno" quien entra en acción[24]. Cuando "uno" dice a

los proletarios que los hombres hacen la historia, “uno” los desarma y los desorienta. (En qué medida uno los arma y los orienta diciéndoles que la burguesía es todopoderosa es otro tema que trataremos luego.) Althusser “habla de política” y le reprocha a John Lewis que no hable de lo mismo. Sin embargo, la discusión política de sus tesis se resume a lo siguiente: la descripción de sus efectos verosímiles. Sin duda, la organización a la que pertenece John Lewis (el Partido Comunista de Gran Bretaña) no tiene una práctica demasiado espectacular como para que se pueda debatir acerca de los efectos de tal tesis enunciada en su prensa teórica. Por ende, Althusser puede pronosticarlos sin correr grandes riesgos. ¿Pero acaso no habría otros comunistas que hubieran enunciado alguna tesis de ese orden y les hubieran hecho producir efectos políticos verificables? ¿Gramsci, por ejemplo? Sucede que, precisamente, cuando Althusser tiene que vérselas con dirigentes comunistas, se contenta con criticar filosóficamente sus tesis, y la práctica política interviene, como máximo, a título de excusa por los errores teóricos. Así, en Para leer “El capital”[25], Gramsci y Lukács ven a su izquierdismo disculpado por el fracaso de la Segunda Internacional. Pero las tesis de Gramsci no se apoyaban exclusivamente en Croce[26] para la teoría y en el fracaso del kautskismo para la práctica, sino también en una práctica obrera determinada (los consejos de fábrica), y estas produjeron efectos políticos comprobables. Si el “teoricismo” de Para leer “El capital” impedía que nos refiriéramos a ello, ¿no sería ahora la ocasión para poner en práctica la “rectificación”?

Pero sin remontarnos tanto en el tiempo, ¿acaso Althusser no presumía que John Lewis no era sino un doble británico de Sartre? Ocasión que le servía para ironizar, con ese “humor” que tanto sedujo a sus críticos letrados, sobre el filósofo “del hombre-que-se-proyecta-hacia-el futuro” y sobre esa moral que todavía estamos esperando. ¿No sería ese el lugar para discutir acerca de los efectos políticos de las tesis de Sartre? Ya que, para él, la problemática de los “hombres” que hacen la historia refleja problemas políticos perfectamente claros en lo que concierne al rol político de los intelectuales: ¿qué participación pueden tener los intelectuales sin partido en el combate político revolucionario? ¿Qué vínculos pueden tener con la clase obrera si no son ni “importadores” de teoría ni funcionarios de partido? ¿Cómo pueden conciliar las

exigencias que encierra su práctica (“la objetividad” de la investigación, la “universalidad” de lo verdadero, etc.) con las exigencias del combate político organizado? ¿Tiene uno razón en callar lo que sabe o piensa en verdad porque forma parte del orden de las cosas el hecho de que los escrúpulos y malestares de los “pequeñoburgueses” estén sometidos a la disciplina del combate de clases? ¿Y qué estatus conferir a esta disciplina que no prorrogue las viejas imposiciones de la razón de Estado? Preguntas cuya ingenuidad sólo puede hacer reír a los intelectuales “comunistas” de nuestra generación, que arreglaron definitivamente la cuestión a través del siguiente reparto: se deja al Partido tranquilo en lo que respecta a la política, y él nos deja tranquilos en lo que respecta a la epistemología y demás prácticas teóricas.

Todas esas preguntas anidaban en la problemática existencialista de los hombres que hacen la historia: y, como trasfondo, había una gran pregunta sobre la historia de la revolución soviética, sobre la trayectoria que va desde Octubre hasta el universo concentracionario. Y hubo confrontaciones reales entre el existencialismo y el marxismo: las polémicas de 1946-1947. En aquel entonces, era el PC quien acusaba al existencialismo de ser un antihumanismo, y Sartre quien debía probar su humanismo[27]; los artículos de Merleau-Ponty y Sartre en Les Temps modernes; el debate de 1961 sobre la dialéctica en la historia y en la naturaleza. El análisis de esos debates, ¿no será rico en enseñanzas?[28] Y las tesis sartreanas también produjeron efectos políticos precisos: en la época de la guerra de Argelia, la propaganda a favor de la insumisión y las redes de ayuda al Frente de Liberación Nacional (FLN). En mayo de 1968, la adhesión a la revuelta estudiantil. Después de 1968, la alianza con los militantes maoístas, la publicación La Cause du peuple, el tribunal de Lens[29], la puesta en práctica de nuevos nexos entre intelectuales y masas populares, la puesta en marcha de una nueva prensa (Libération). ¿Acaso todas esas prácticas políticas no están frente a nuestros ojos? ¿No manifiestan acaso cierto cruce entre las cuestiones teóricas planteadas por Sartre y aquellas que fueron provocadas por la Revolución Cultural? De eso hay que hablar si se quiere discutir sobre los efectos políticos de las tesis sartreanas. Pero también es imposible referirse a ellas sin señalar una opción política. Si se examina la política de ayuda directa a la lucha argelina, también

habrá que hablar de la política del PC, del voto de los plenos poderes a Guy Mollet, que se justificaba por sostener determinada acepción de las masas que hacen la historia[30]. ¿Es la misma que la de Althusser? Y si se habla de Mayo del 68 o de después, también habrá que escoger, decir quién tenía razón al principio de Mayo del 68, si Marchais o los estudiantes; habrá que hablar de la participación del PC en la restauración del orden universitario, decir si Sartre se relacionó con una manga de provocadores y si la empresa de la prensa libre es una fantasía. Hablar de todo ello, necesariamente, implica tomar posición política: en última instancia, a favor o en contra de la política del aparato del PC. A todas luces, es lo que Althusser quiere evitar: ya que, así como no puede permitirse demasiado estar en contra, tampoco puede permitirse justificar las posiciones políticas de aquel, habida cuenta de su público "de izquierda". Pues si el Partido tolera las extravagancias althusserianas, es porque –más allá de su carácter inofensivo– representan una fuerza de atracción que empuja hacia él a una franja del izquierdismo. Pero ese efecto se obtiene sólo con una condición: que ese público "de izquierda" crea o finja creer que Althusser está políticamente de acuerdo con él y que es el Partido quien se ve burlado. El público acepta que Althusser esté en el PCF, siempre y cuando no justifique políticamente sus posiciones[31].

Ese doble juego no es sólo necesario para la recuperación por izquierda que hace el althusserismo. También es indispensable para su estatus teórico, que está sostenido, en su totalidad, por ese doble papel: militante comunista por un lado, teórico maoísta antirrevisionista por el otro. ¿Quién prestaría atención a las tesis de la Respuesta a John Lewis si emanaran de un intelectual aislado o del teórico de un grupúsculo? Por consiguiente, la única solución es no decir nada acerca de las prácticas políticas reales en las cuales se hallan plasmadas las tesis "filosóficas", sino sólo hablar de los efectos políticos imaginarios de algunos enunciados sin contexto.

Apolitismo, pues, que al mismo tiempo es una opción política. Si, voluntariamente, Althusser no nos dice nada sobre los efectos políticos de las tesis que combate, involuntariamente, nos está diciendo mucho sobre los fundamentos políticos de aquellas que le son propias: cuando "uno" dice a los proletarios que "son los hombres quienes hacen la historia", "uno les hace creer que son

todopoderosos como hombres, cuando, en realidad, están desarmados como proletarios frente a la genuina omnipotencia, aquella de la burguesía que posee las condiciones materiales (los medios de producción) y políticas (el Estado) que comandan la historia". ¿Es realmente eso lo que significa la afirmación maoísta de que las masas hacen la historia? ¿No significa, por el contrario, que en última instancia el "comando" de la historia no pertenece a los tigres de papel que poseen los medios de producción y el Estado burgués, sino a la revuelta y a la inteligencia de los oprimidos? "Uno les impide entregarse y ejercer la única potencia de la que disponen: la organización en clase y la organización de clase, los sindicatos y el Partido, para ejercer su propia lucha de clases". Ahí estamos: la única potencia de los proletarios es su organización, es decir, para que nadie lo malinterprete, los sindicatos y "el" Partido[32]. Multitud mentecata que sólo tiene a su favor su número y esa organización que se adquiere, como todos saben, en la escuela de la fábrica[33]. Que nadie se atreva entonces a criticar esa única potencia. Aparte de esto, Althusser es un entusiasta de la Revolución Cultural[34]. "¿Quién es el Hombre que hace la historia?", pregunta él. "Misterio". En cualquier caso, esas "masas" bien ordenadas que, para él, hacen la historia ya no revisten para nosotros misterio alguno: son las "capas no monopolistas" reunidas por la gracia del programa de Champigny, en torno al "Partido de la Clase Obrera[35]".

Era para llegar allí, pues, que hacía falta todo ese descalabro: inventar a la burguesía una problemática que ignora (¿quién hace la historia?); atribuir a Feuerbach una tesis que pertenece al mismísimo joven Marx; hacer de una tesis de Marx el núcleo de la ideología burguesa; hacer refutar esa "ideología burguesa" a un ML que restaura el materialismo vulgar y proclama todos los viejos principios de la sabiduría de los pudientes: "sólo conocemos lo que es; cuando uno ya está sumergido, no puede cambiar el nivel del agua; la historia es difícil de conocer"; transformar a los combatientes del ejército de Mao en electores de la Unión de la Izquierda.

He aquí adonde conducían los rodeos de esa paradójica ortodoxia: hacía falta la mediación de la filosofía para cruzar a Mao con Marchais. Pero también hacía falta la mediación de Marchais para

traer las consignas de la lucha del pueblo chino a los pliegues de los libros de filosofía, para traer la Revolución Cultural al gran debate universitario que opone a los partidarios de la nueva moda (la de la epistemología, el corte, el proceso sin sujeto o la escritura) a los partidarios de la antigua moda (la de la intencionalidad, la crítica, la praxis y la hermenéutica). ¿Debate sin riesgo? No, desde ya, pero cuyos riesgos están en el exterior: en la relación entre los productores de la ideología universitaria y sus consumidores. Si Althusser pone tan poco rigor en definir el "humanismo" que critica, si esa crítica lo obliga a asestar más golpes a Marx que a John Lewis, es porque esa supuesta lucha contra el humanismo "revisionista" no es más que una pantalla (basta con ver cómo hoy Régis Debray moviliza la retórica althusseriana al servicio de los desbordes humanistas de Mitterrand). Detrás de la lucha del filósofo Althusser contra el existencialismo en declive, detrás de la lucha del "comunista" Althusser contra sus "camaradas" corrompidos por el humanismo burgués se estaba jugando algo más importante: la lucha de un "filósofo comunista" contra aquello que amenazaba a la autoridad de su Partido y, al mismo tiempo, de su filosofía: la Revolución Cultural a escala mundial, la protesta estudiantil frente a la autoridad del saber a escala local.

II. Lección de política: Cómo los filósofos no devinieron en reyes

Me vi entonces obligado a afirmar que los males de la humanidad no tendrían remedio antes de que la raza de los rectos y auténticos filósofos viniera al poder, o que los gobernantes de las ciudades, por algún divino azar, se pusieran a filosofar verdaderamente.

Platón

La juventud tiene cualidades naturales de entusiasmo, dedicación, tiene el gusto por la acción, conoce la sed de lo nuevo, es generosa. Pero esas cualidades tan valiosas no le confieren la facultad de dominar espontáneamente todos los problemas […]. Para que sus cualidades naturales sean puestas al servicio de su propia felicidad, la juventud debe ser orientada con seguridad.

Roland Leroy[36]

En febrero de 1968, en boca de Althusser y frente a una platea de miembros de la Sociedad Francesa de Filosofía, hacía su entrada Lenin en la Sorbonne (Althusser, 1968). El 13 de mayo siguiente, en ese mismo lugar, miles de estudiantes hacían una entrada un poco menos respetuosa, a fin de plantar las banderas de su revuelta. Tal vez la proximidad de esas dos intervenciones de la "lucha de clases" en el recinto universitario nos ayude a definir el espacio en el cual se jugó la historia política del althusserismo.

Es curioso que esa historia política quede olvidada por completo en la "autocrítica" misma donde Althusser proclamó la necesidad de

“tomar partido” en materia de filosofía. Esa autocrítica presenta la siguiente versión de la historia del althusserismo: a partir de una voluntad de lucha contra las tendencias filosóficas revisionistas derivadas del XX Congreso del PCUS (Partido Comunista de la Unión Soviética)[37], el althusserismo habría sido conducido a un desvío “teoricista”, por la necesidad de devolver al marxismo su estatus de ciencia y por la atmósfera “estructuralista” de aquella época: ese desvío, al hacer de la filosofía marxista una teoría de la producción de conocimientos científicos, le brindaba el estatus de una ciencia que encierra en ella las normas de su verificación y que queda aislada de la práctica política. Desvío rectificado de manera progresiva, a partir de Lenin y la filosofía, al concebir la toma de partido en materia de filosofía: la filosofía ya no sería ciencia de la ciencia, sino intervención política, representando a la lucha de clases ante las ciencias y a las ciencias ante la lucha de clases, trazando en su relación con las ciencias una línea de demarcación política: entre la explotación idealista y la explotación materialista de las prácticas científicas. Así, las cosas quedan claras: el “teoricismo” había olvidado la política, el “tomar partido en materia de filosofía” volvía a colocarla en el puesto de mando.

Esa historia apologética sólo omite una cosa: precisamente el discurso “teoricista” de La revolución teórica de Marx y de Para leer “El Capital” fue lo que produjo efectos políticos en la práctica de las organizaciones comunistas y en las luchas estudiantiles. Y tales efectos fueron contradictorios: consolidación del aparato del PCF, a través del refuerzo que aportaron la ciencia y el “rigor” marxistas para poner en vereda a los estudiantes comunistas; pero también la brecha que se abrió mediante el apoyo brindado por la misma ciencia y el mismo rigor a los estudiantes maoístas fundadores de la primera organización maoísta estudiantil en Francia: la Unión de Juventudes Comunistas (UJC), que era marxista-leninista[38]. El “teoricismo” no sólo tuvo efectos políticos difusos, contribuyó a realizar operaciones políticas precisas en el seno de la Unión de Estudiantes Comunistas: derrocamientos, reapropiaciones del poder, constitución de fracciones, escisiones. Y luego de Mayo del 68, mientras que la crítica del teoricismo comprometía a Althusser en una empecinada lucha de clases en torno a la cuestión de la realidad de la materia, los universitarios del PC alzaban los textos “teoricistas” al servicio de la restauración del orden universitario.

Esos efectos políticos no se produjeron pese al teoricismo ni a su lado. Definitivamente hubo una política de Althusser y una política althusseriana –aun si Althusser se mantuvo siempre distanciado de ella, lo cual, por lo demás, también constituye una política. El supuesto "teoricismo" no olvidaba ni por un minuto la política, tomaba partido, y no sólo "en materia de filosofía". O más bien era el nudo de varias contradicciones políticas, las cuales definían la posibilidad de efectos políticos contradictorios. Pero lo importante es que todas esas contradicciones se trabaron y todos esos efectos se produjeron en la interpretación de un concepto: la autonomía de la práctica teórica. Justamente en la proclamación de esa autonomía, en sus implicaciones y efectos políticos, se jugó la política del althusserismo.

La empresa teórica y política de Althusser, aquella que comienza en 1961 con la publicación del artículo "Sobre el joven Marx", se basaba en la siguiente apuesta: era posible producir una transformación política en el PC, por medio de un trabajo teórico de restauración del pensamiento de Marx. No había salida política por fuera del Partido (porque era el partido de la clase obrera), tampoco había salida en el seno del Partido, en ese aggiornamento liberal que se valía del ejemplo del Partido Comunista Italiano y representaba la esperanza de los intelectuales opositores. Ese liberalismo no era más que la otra cara del terrorismo de la doctrina Jdanov, la expresión de un mismo principio, el rechazo subjetivista de la dialéctica marxista. Existía una única vía para que la liquidación del estalinismo no fuera el eclecticismo en la teoría y el revisionismo en la práctica: la restauración de la teoría de Marx, o sea, de la base científica de una discusión de los problemas políticos nuevos. El trabajo indispensable era la "búsqueda del pensamiento filosófico de Marx" (Althusser, 1967). Al menos, había que sacar provecho de lo que tenía de buena la situación resultante del XX Congreso: el ámbito de relativa libertad abierto a la investigación marxista por el fin del estalinismo. Sería posible volver a hablar de Marx, desempolvar los grandes textos, leer lo que había en torno a las citas, volver a colocar esas citas en su contexto teórico y político, ver con nuevos ojos las grandes filiaciones filosóficas (Hegel, Feuerbach, Marx), devolver los textos a su desnudez y las interpretaciones a su historia. No sería adecuado ver allí un interés paleográfico que diera la espalda a la política. Ese trabajo tenía

como última función volver a encontrar, en la práctica científica del Capital o en la práctica política de Lenin, la base sobre la cual plantear los problemas políticos, el lugar donde cada uno podía ser definido, los instrumentos con los cuales se podía intentar resolverlos. No se trataba meramente de volver a los textos que transmitirían el conocimiento de las posiciones políticas acertadas. Se trataba de volver a encontrar la dialéctica practicada en el texto de Marx o la acción de Lenin. En este punto, resulta significativa la polémica con Gilbert Mury[39] (Althusser, 1963). Al saber retrospectivo de los historiadores, Althusser opone la dialéctica que entra en acción en la determinación política de combinar contradicciones que definen el "momento actual". Y, en tal nota o alusión a los textos de esa época, se intuye el designio político que sostiene la búsqueda: oponer al "debate de ideas" fundado en la miseria teórica y política francesa (el "provincialismo", dice a menudo Althusser) la racionalidad política de las revoluciones que están ocurriendo: en China, en Cuba.

No hay un olvido de la política, pues; sino un rodeo para reencontrar la especificidad de la política marxista. Y todo se juega en ese rodeo; no en la simple oposición entre la teoría y la práctica o entre el sueño y la realidad, sino en el doble nexo que establece ese rodeo entre la filosofía y la política: esa política presente (la miseria francesa) a la cual cabía encontrar una salida y esa política lejana (las revoluciones de otros tiempos o de otras partes) de la cual cabía pensar su especificidad dialéctica. Todo se juega en ese doble nexo: si queremos salir de la política actual, encerrada en la oposición entre dogmatismo y oportunismo, debemos buscar la solución en otra parte: en la actualización de la racionalidad de la política revolucionaria en concreto: la de Lenin en 1917 o la de Mao en 1937. La política se desdobla, entonces, en una política empírica ciega y una política racional. Mas esa política racional tampoco nos ha transmitido el principio de su racionalidad. Así como Marx no escribió la "Lógica" del Capital, Lenin y Mao apenas nos dieron por fragmentos la lógica de su política. En su práctica, la filosofía debe identificar la dialéctica en acto. Ahí encuentra su necesidad: en la relación entre una política irracional y una política racional que no expresa su racionalidad; en la relación entre una ceguera y un silencio; y, como trasfondo, un silencio radical: el de las masas.

Ese estatus de la filosofía aparece con toda claridad en un texto de 1965, el prefacio de La revolución teórica de Marx. Y también se ve allí designada la figura histórica de la irracionalidad política que habita la reflexión de Althusser, como la de todos los intelectuales comunistas de su generación: el jdanovismo, el tiempo en que los filósofos no tenían más opción que el silencio o el delirio de la "ciencia proletaria". La consideración de la filosofía de Marx es la respuesta a la experiencia de ese tiempo. Sin duda, habría que distinguir en ese texto aquello que corresponde a la autodefensa del filósofo y aquello que corresponde a la intuición política. En cuanto a lo primero, cabe subrayar ese recordatorio de la humillación pasada de los "filósofos sin obra" que no tenían audiencia entre sus "pares"; el resentimiento frente a esos insultos recibidos por parte de adversarios que "nos echaban en cara que no éramos más que políticos"; el arrepentimiento por no haber defendido lo suficiente "nuestro derecho y nuestro deber de conocer" (Althusser, 1967); todas ellas son formulaciones que, sin duda, hacen resonar un tanto fuerte la reivindicación de la honorabilidad universitaria. Y es muy cierto que uno de los efectos notables del althusserismo fue el lugar destacado que dio a los intelectuales comunistas en el concierto de la élite universitaria. Desde Althusser, los intelectuales del Partido gozan de la total consideración de sus pares. No obstante, no hay que abstenerse a ese aspecto y desconocer el significado político de fondo de ese recordatorio histórico. La tesis de Althusser es la siguiente: la absorción de la filosofía de Marx dentro del materialismo histórico también es la subordinación de la teoría a los caprichos de la política. Frente a los caprichos del subjetivismo, no basta con definir cierta retirada de la teoría, sino que esa retirada se agudiza por la diferencia entre la ciencia y la filosofía (el materialismo histórico sin el materialismo dialéctico otra vez generaría el riesgo de reducir la teoría a una forma ideológica, de "tratar a la ciencia, cuya rúbrica cubría las propias obras de Marx, como una ideología cualquiera") (Althusser, 1967).

Ese análisis da determinado nombre a la perversión del marxismo que denuncia: izquierdismo. "Para defender de la furia de los ataques burgueses a un marxismo que entonces se había aventurado peligrosamente en la 'biología' de Lysenko, algunos dirigentes reavivaron esa vieja fórmula izquierdista[40] que antaño había sido el lema de Bogdanov y del Proletkult". Allí se juega todo: en la

percepción aquí presente del “izquierdismo”, que renueva la autocrítica oficial de la “ciencia proletaria”; no era más que un error izquierdista. Detrás de Lysenko y Jdanov, había que reconocer a Bogdanov; detrás de los fríos rigores de la razón de Estado soviética o de la razón de Partido Comunista, no había más que la vieja locura izquierdista que desea someter toda verdad al criterio de la historia y la política. Frente a ello, la única salvación posible era afirmar la autonomía de la filosofía marxista, cuya primera tarea será la de fundarse a sí misma, elaborando un nuevo concepto de la política y la historia: aquel de la sobredeterminación, aquel de la heterogeneidad del tiempo histórico. Y, en ese sentido, produciendo en su forma general el concepto de izquierdismo como concepto de la totalidad errada: aquella que niega la autonomía de la filosofía, la heterogeneidad del tiempo, la distinción de las instancias del todo social.

Se puede seguir la construcción de ese concepto de izquierdismo en el camino que va desde el artículo “Sobre el joven Marx” hasta el prefacio de La revolución teórica de Marx. Al principio, Althusser aún piensa en las categorías de La ideología alemana: supresión de la filosofía, primacía del materialismo histórico, remisión de la historia a lo real en contra de las ilusiones de los ideólogos. A partir del artículo “Contradicción y sobredeterminación”, ese recurrir a la “historia” se halla cuestionado en nombre de la especificidad de lo político (la sobredeterminación), el economismo siendo allí el blanco político. En los textos de 1965, el blanco político será el izquierdismo, y la experiencia histórica del jdanovismo se ve entendida, entonces, como forma particular de un desvío izquierdista caracterizado por la pérdida de identidad de la filosofía; teórica: la filosofía es una ideología que concierne al materialismo histórico; política: la política es la filosofía realizada. Desvío que Althusser continúa bajo múltiples avatares –Bogdanov: la verdad es una forma ideológica; Gramsci: todos los hombres son filósofos; Lukács: el marxismo es la conciencia de sí mismo del proletariado; Jdanov: todo se decide en la lucha de clases–, y del cual aún encuentra efecto en la tesis de la naciente protesta estudiantil de 1963: el estudiante es un trabajador productivo, debe poder controlar el saber de los maestros.

Es esencial para Althusser que todas esas posiciones políticas se

puedan reducir a un modelo único: aquel del subjetivismo (voluntarismo, historicismo, izquierdismo); es esencial que ese izquierdismo no aparezca como la otra cara del derechismo economista, como un producto del mismo suelo: el de la historia continua y homogénea. Para él, revisionismo e izquierdismo son lo mismo. Pero el izquierdismo es el enemigo número uno porque es la forma filosófica del desvío: la reducción de lo teórico a lo político, la afirmación de un tiempo continuo y homogéneo. Por lo tanto, en Para leer "El capital", los "izquierdistas", Gramsci y Lukács, serán el principal blanco teórico. La lucha política contra el revisionismo pasa por la lucha filosófica contra el izquierdismo. Un principio que, obviamente, acarrearía algunas consecuencias políticas cuando el izquierdismo, que entonces no era más que una tendencia filosófica, se convirtiera en una fuerza política.

Sin lugar a duda, esa mención de los tiempos terribles del jdanovismo nos muestra la intuición central de Althusser. Si la teoría se elabora en el imprevisible quehacer de la política cotidiana, si la historia es un entorno homogéneo y todo lo que se dice y escribe allí depende sólo de la autoridad del materialismo histórico, no hay racionalidad posible de la política marxista: de Bogdanov a Kautsky, de Kautsky a Lukács, de Lukács a Stalin, de Stalin a Garaudy, siempre iremos de derecha a izquierda, entre Caribdis y Escila[41], lo mismo da. Para salir de ello, el tiempo de elaboración de la teoría no debe ser el mismo que aquel de las campañas electorales o de las maniobras de la Guerra Fría, las normas de la verdad teórica no deben ser aquellas de la disciplina partidaria. Todo el andamiaje teórico de Althusser, todo el sistema de diferencias que él hace funcionar se arraiga allí: distinción de las instancias, construcción del tiempo propio de cada instancia, corte entre la ciencia y la ideología, corte epistemológico que devuelve a la prehistoria personal de Marx todos los temas del subjetivismo izquierdista. De cierto modo, ese sistema de lo heterogéneo a través del cual Althusser escapa al simple liberalismo, aquel que representó la única salida para muchos intelectuales sobrevivientes de tiempos difíciles, es una garantía contra la vuelta de las viejas pesadillas; pero también es un sustituto: remisión de una política, de una historia, de un tiempo a otro, que busca en la práctica política la filosofía en acto del marxismo, sólo a costa de una doble exclusión. Al recurrir a Lenin se efectúa un doble rechazo: de la

política como sistematización de las ideas de las masas, de la política como conjunto de operaciones de un poder. Ese doble rechazo es ejemplar en el análisis de la época jdanovista. Todo se juega en la relación entre la locura de los dirigentes –mediante lo cual los mecanismos de poder en juego quedan reducidos al subjetivismo bogdanoviano– y la carencia de la teoría: si nuestros dirigentes pudieron estar tan locos es porque carecían de una "tradición teórica".

Es entonces la función de la carencia, del vacío, la que explica por sí sola la "locura" de "este tiempo que en su caricatura una palabra resume otra vez, alta bandera chasqueando en el vacío: ciencia burguesa, ciencia proletaria" (Althusser, 1967). "Alta bandera chasqueando en el vacío", la fórmula no es accidental. Recuerda de un modo peculiar a aquella que usa Althusser para mofarse de las consignas de la huelga estudiantil de noviembre de 1963 ("la Sorbonne para los estudiantes"), inscriptas en las banderolas flotando "en el cielo, es decir, en la utopía y en el vacío"[42]. El lugar de la ideología es el lugar del vacío, de la carencia de la ciencia, y todo lo que flota en el cielo de las tormentas políticas, necesariamente, flota en ese vacío llenado por la ideología.

Sin embargo, por más floja que haya sido la "ciencia proletaria" en biología, no lo era tanto en física: sus banderas no chasqueaban en el vacío. Y si podían chasquear tan fuerte es porque ondeaban con el mismo viento que hacía ondear las banderas de los vencedores de Stalingrad o de los ejércitos de Mao en marcha hacia Nankin. Sobre todo, chasqueaban en el mismo cielo donde resonaban las consignas de los mineros en huelga y los tiroteos de Jules Moch[43]. Hay que releer los textos de aquella época y, en particular, el primer número de La Nouvelle critique. Se notará hasta qué punto no se trata de un vacío sino de una positividad inducida por el sentido manifiesto de un combate. La gran huelga de los mineros de 1948 y la furia de la represión actuaron sobre la conciencia de los intelectuales del Partido, no por la simple determinación de un entusiasmo delirante, sino por la producción de una doble evidencia:

- no era posible que hubiera algo en común entre el mundo de los mineros y el mundo de Jules Moch, ni siquiera esa ciencia y esa cultura de la cual, por otra parte, se reivindicaba el legado;

- la dialéctica misma del combate de clase refutaba la existencia de necesidades por encima de las clases: los mineros que habían aceptado en 1945 la "batalla del carbón"[44], en 1948, se negaban a colocar la necesidad de calefaccionar a los franceses y asegurar la base de la actividad económica por encima de su combate de clase. Afirmaban en su práctica: no hay ninguna necesidad de producir que esté por encima de la guerra de clases. ¿Por qué los intelectuales no habrán hecho el mismo examen para su "producción", no se habrán interrogado acerca de la absoluta necesidad de sus modos de verificación? La práctica de los mineros brindaba la matriz ideológica que hacía aceptable para los intelectuales la idea de la "ciencia proletaria": no hay producción por encima de las clases para los obreros, no hay ciencia por encima de las clases para los intelectuales; y la hacía aceptable porque, de todos modos, no podían hacer otra cosa que aceptar: porque eran "pequeñoburgueses" que sólo tenían para oponer a la autoridad del Partido esos "escrúpulos" intelectuales que manifestaban su resistencia de clase a ponerse "en las posiciones de la clase obrera". Se trata de algo completamente distinto de la "carencia" de la ciencia o la "cultura teórica". Cabría analizar allí todas las piezas del juego: la sistematización de las ideas y las prácticas de las masas; la tergiversación de esas ideas y esas prácticas por un poder organizacional; el mecanismo de subordinación de los intelectuales dada su culpa de pequeños burgueses; la función política de la filosofía (fue a los filósofos que incumbió la tarea, rechazada por los biólogos, de socorrer a la biología michurinista). Todo eso desaparece en la sencilla oposición entre la ciencia ausente y el delirio relacionado con la incultura: si nuestros dirigentes hubieran sabido… No es más que el letargo de la razón lo que engendraba a esos monstruos y la propia historia empírica es ese letargo: lugar de la subjetividad, del delirio de los dirigentes y de las banderas chasqueando en el vacío, historia de ruido y furia a la que se opone la política iluminada que descansa sobre la distinción de niveles. Lo que significa: hay que volver a encontrar la dialéctica marxista. No hay ninguna esperanza de que una política acertada pueda elaborarse sistematizando las ideas y las prácticas de revuelta de las masas, en la realidad francesa de los años sesenta. Hay que ir a buscar la solución a otra parte. Y sin duda se dirá que las "masas" no son el santo remedio en el que basta con pensar que la realidad francesa de ese tiempo no ofrecía demasiados ejemplos de prácticas

de masas que hubieran podido indicar esa salida que Althusser iba a buscar tan lejos. Así y todo, esa situación objetiva colocaba a la empresa althusseriana en determinada vía: había que volver a encontrar la racionalidad de la práctica política fuera de esa práctica, inventar soluciones teóricas a problemas para los cuales la práctica política no mostraba salida alguna: la vuelta a Marx, la autonomía de la práctica teórica, la teoría de la autonomía de las instancias, todo eso era la búsqueda de una solución a la crisis revisionista desde arriba. La autonomía de las instancias era la sustituta de la autonomía de las masas; en suma, una nueva figura de la utopía: que ya no describía los falansterios o las Icarias dispuestas a recibir a los obreros, pero todavía daba la solución de los pensadores allí donde el movimiento real parecía no presentar ninguna. Si Marx describe el socialismo utópico como pensamiento de antes, pensamiento del momento donde todavía no aparecían soluciones a la explotación de las que pudieran hacerse cargo los propios trabajadores, la teoría althusseriana de la historia tal vez podría ser descripta como una forma moderna de la utopía, sustituta de una autoemancipación en la que ya no se cree. Acaso esto explicaría por qué, por lo general, ese ambicioso programa de investigaciones no ha suscitado más que compilaciones escolásticas. Es que, sin duda, su efecto principal residía en su propia proclamación. Es que otra vez se trataba no de un arma para transformar el mundo, sino de una receta para interpretarlo.

Por consiguiente, no es de extrañar que la reflexión althusseriana para constituir las categorías de una historia sin sujeto se acompañara de una incesante valoración de la singularidad. La percepción misma de la política leninista pasa por allí. Si el leninismo puede mostrar la dialéctica marxista en acto, es al precio de ser pensado como una ciencia singular de la contradicción, donde la relación con las masas desaparece por completo detrás del trabajo de un héroe solitario: desde el “pequeño hombre solo en la llanura de la historia” (Althusser, 1963) hasta el “pequeño intelectual dogmático” de ¿Qué hacer? (Lenin, 2004) (Respuesta a John Lewis, Althusser, 1973), se halla esa extraña figura de Lenin, imagen especular que la teoría refleja de sí misma como si fuera una acción política (Althusser, 1963: 17 y 1973: 63). Y la definición misma de la práctica se encuentra presa en esa relación especular: para que la filosofía pueda decir la racionalidad de la práctica –

teórica y política– tiene que definirse con respecto a un objeto, pensable en el modelo de descubrimiento de un investigador. De ahí la insistencia sobre el descubrimiento de Marx, explorador de un nuevo territorio, sobre el trabajo individual colosal llevado a cabo por el individuo Marx para liberarse de la ideología burguesa, para escapar a esa contingencia que lo forzaba a "nacer en algún lado". De ahí esa asombrosa figuración de la soledad leninista. De ahí también la resuelta defensa que la concepción individualista hace de la investigación frente a las críticas estudiantiles[45]. Esa valoración omnipresente de la singularidad, del corte, del descubrimiento encontrará su expresión caricaturesca en los textos posteriores a Mayo, en los que Althusser fingirá descubrir a través de los azares de su investigación y propondrá, como riesgosa hipótesis, lo que la acción de las masas habrá puesto ante los ojos de todos: la función de la escuela como aparato ideológico del Estado. Por medio de todos sus textos, se dibuja cierta figura del heroísmo teórico, correlativa al rechazo de toda acción creadora de las masas: si las masas pueden hacer la historia, es porque los héroes hacen la teoría de esa historia.

El desdoblamiento que así se opera entre una política del delirio y una política iluminada daba cierto estatus a la práctica política donde los elementos separados debían unirse, a la intervención política del althusserismo: el estatus del ardid. La lógica del althusserismo conducía a una determinada suspensión del juicio político. Para resolver los problemas políticos, cabía, ante todo, aprender a plantearlos, darse el tiempo autónomo de la teoría. Pero también cabía, según la vieja fórmula cartesiana, no permanecer irresueltos en nuestras acciones mientras que sí lo estábamos en nuestros juicios. Se necesitaba una moral provisional. No sabíamos si las posiciones del Partido eran acertadas, teníamos cierta sospecha de que no lo eran, pero estimábamos no saberlo aún. De ahí la solución que el althusserismo prescribía, adoptada por aquellos que, entre nosotros, lo pusieron a prueba de los combates políticos: defender las posiciones del Partido no porque eran acertadas, sino simplemente porque eran las del Partido; defenderlas, pues, pero sin justificarlas, sin querer darles fundamento teórico. De algún modo, esa actitud destronaba la antigua actitud de los intelectuales comunistas. Para ellos, la política representaba el campo de la certeza, la teoría aquella de la

incertidumbre y lo secundario; y el Partido tuvo que obligarlos a comprometerse en el campo de la teoría, en el campo de una actividad intelectual que separara los avatares de las certezas de la política. Los chantres de la ciencia proletaria se lanzaron en una teorización que estimaban azarosa, para servir a una política cuyo acierto era para ellos manifiesta. Con el althusserismo las cosas se daban vuelta: ya no había evidencia alguna de la idoneidad de la lucha política. Terminada la Guerra de Argelia, cuyos combates nos habían llevado a la UEC en la calma de la Francia gaullista, el Partido ya no nos ofrecía más que los comicios y la lucha por el plan Langevin-Wallon[46]. En adelante, la única certeza quedaba del lado de la teoría, nuestros vínculos con el Partido ya no estaban inducidos por la positividad de un combate; eran del orden de la moral provisoria[47].

Sin embargo, para que la empresa teórica pudiera producir efectos políticos a largo plazo, tenía que ver reconocidos sus derechos, tenía que hacerse aceptar por las autoridades del Partido. Ahora bien, en el fondo, el PC no tenía motivo alguno para mostrarse a favor de la empresa de Althusser. La idea de que hubiera que "volver a Marx" definía un enfoque por demás sospechoso que el mero interés de recobrar a Marx de manos de sus exégetas burgueses no podía justificar. La idea admitida en el Partido era que el pensamiento de Marx se había incorporado a la experiencia política y la cultura del movimiento obrero. La autoridad política del "partido de la clase obrera" estaba investida de la autoridad teórica del marxismo. No correspondía dar un estatus autónomo a los textos de Marx, y aquellos que, como Lefebvre, habían querido dar un estatus un tanto autónomo a la filosofía marxista hicieron la autocrítica del caso en la época heroica. En los años sesenta, sólo volvían a Marx aquellos que estaban desengañados del Partido o aquellos que, desde fuera, querían oponer el marxismo filosófico a sus avatares politiqueros. La vuelta a Marx no podía sino significar otra cosa que recurrir a una autoridad diferente de la autoridad política del Partido. ¿Y quién podía estar necesitando eso, pues, si no aquellos que estaban insatisfechos? Por tradición, las funciones que se les atribuían a los intelectuales del Partido eran de tres órdenes: justificación de su política para uso de los demás colegas, ilustración de la excelencia de los métodos marxistas en el ámbito que correspondiera, prestigio que el brillo intelectual daba al

Partido. Para ellos, ni hablar de pretender aportar a los obreros la filosofía necesaria para su práctica. Se admitía la teoría kautskista de la "importación" de la conciencia en la clase obrera, pero como una cosa del pasado. La crítica de la espontaneidad definía la necesidad de la organización, pero no la de una ciencia aportada por los intelectuales. Ahora bien, en ese momento, la tesis kautskista era utilizada nada menos que por la dirección de la UEC, que fundaba en ella su voluntad de autonomía política, de libre discusión de las posiciones políticas del Partido. Para que la empresa althusseriana fuera aceptable para el Partido, tenía que desmarcarse de esa tentativa. Y, más allá, tenía que aparecer, precisamente, como la crítica de ese tipo de proceder.

Aquí, cabe volver a los efectos del xx Congreso, ya que definen un juego político un poco más complicado que aquel que menciona Althusser. El repudio del estalinismo sin crítica genuina, forzosamente, abría el camino a un conjunto de reivindicaciones de corte liberal (pluralismo, derecho a fundar distintas tendencias, derecho a la libre investigación) o modernista (invitación a sacudir los viejos dogmas, a tener en cuenta las realidades nuevas, las transformaciones de la clase obrera, necesidad de un nuevo estilo ideológico). Las nuevas tesis propuestas sobre la coexistencia y la transición pacíficas al socialismo dirigían hacia azarosas teorizaciones a aquellos que quisieran fundamentarlas. El PCF estaba tanto más expuesto a esos procederes teóricos y políticos cuanto que importaba las tesis soviéticas (crítica del "culto de la personalidad", coexistencia pacífica, transición pacífica al socialismo) sin buscar profundizarlas y sin correr el riesgo de debatirlas. Esa negativa a teorizar sus posiciones políticas exponía al Partido a un riesgo constante de derrape. O para ser más exactos, el revisionismo albergaba en sí mismo un doble germen de disolución: disolución de derecha para aquellos que quisieran teorizar la "transición pacífica al socialismo" y sacar las consecuencias políticas del caso. En efecto, eso fue lo que sucedió con la dirección "italiana" de la UEC: afirmaba que se debía hacer un análisis pormenorizado de la transición pacífica y sacar todas las consecuencias prácticas: había que hacer todo lo posible por convencer a la mayoría de la población, unirla a los comunistas presentándoles la imagen de la alienación común de la que todos eran víctimas. Había que repudiar todo "dogmatismo", ir a buscar a

la gente allí donde estaba, poner de relieve los temas marxistas del humanismo y la desalienación. Había que destruir ese rostro repelente del comunismo que asustaba a esa mayoría que había que ganar, dar más autonomía a las "organizaciones de masa", instaurar la libre discusión de los problemas políticos en el Partido.

Ese derrape "a la derecha" (el "italianismo" de Kahn y Forner[48], más adelante el humanismo de Garaudy) no sólo era incómodo en sí mismo. Al querer desarrollar las consecuencias de las tesis de Jrushchov, necesariamente, suscitaba una reacción contraria, de izquierda: crítica del revisionismo, que podía apoyarse en la crítica china del revisionismo soviético, ya explícita, y que reforzaría, en el medio estudiantil, el conflicto entre las nuevas reivindicaciones "cualitativas" y la política universitaria del PC; así, el revisionismo encerraba en él, y en particular en los intelectuales, un doble efecto de disolución. Y contra eso, el Partido no tenía demasiadas armas teóricas. La vieja ortodoxia jdanovista ya no era utilizable. Había que reinventar la ortodoxia.

Esa situación ofrecía un lugar al althusserismo: el de una ortodoxia nueva que colocara barandas, en el lugar de las ametralladoras jdanovistas; que no se opusiera dogmáticamente a las aspiraciones "italianas", sino que criticara la filosofía implícita; una ortodoxia basada no ya en la palabra de Stalin, sino en el texto de Marx. El rodeo althusseriano prohibía dar fundamento teórico a la política del Partido; pero precisamente lo último que había que hacer era fundamentarla: algunos ya lo hacían con demasiado esmero. Se trataba de impedir que alguien la impugnara. Y es allí donde la tentativa althusseriana podía resultarle útil al Partido. Mostraba el peligro de las teorizaciones apresuradas, la necesidad de aprender a plantear los problemas antes de sacar conclusiones, el riesgo de restaurar las tendencias del humanismo burgués al querer "modernizar" el marxismo.

Tuvo que pasar cierto tiempo, sin embargo, para que ese uso político del althusserismo fuera percibido por una parte del aparato del PC. Entre las autoridades intelectuales del PC, la empresa althusseriana primero suscitó alguna perplejidad. A través de las críticas de Besse[49], Garaudy y Mury, se nota cierta vacilación en cuanto al sentido que se le debe dar al asunto. Sin lugar a duda, se

puede subrayar, de forma retrospectiva, que la reacción más viva fue la de los futuros heterodoxos, el humanista Garaudy y el marxista-leninista Mury, aquellos que querían que el Partido tuviera la teoría de su práctica o la práctica de su teoría. Pero en aquel entonces, no hacían más que subrayar con mayor fuerza la opinión común de sus pares. Fue sobre todo a partir de 1965, cuando nuestra acción comenzó a producir en el seno de la UEC los efectos que se verán más adelante, que una fracción del aparato percibió el interés de volver a Marx y de promover la "autonomía de lo teórico". Esa fracción, representada por Guy Besse y el joven equipo de La Nouvelle critique, intuía el peligro del humanismo garaudista y la utilidad de una vuelta al rigor marxista: para restaurar la autoridad del Partido en los intelectuales, había que revocar su fachada "marxista", que las empresas demasiado vistosas del revisionismo garaudista ponían en peligro. Y también había que dar a los intelectuales determinado campo de libertad y discusión susceptible de atraerlos y retenerlos en el Partido[50].

En diciembre de 1963, semejante alianza todavía estaba lejos. Pero justamente, por esa fecha, dos acontecimientos, dos encuentros entre la teoría y la política iban a torcer en ese sentido el enfoque althusseriano, iban a llevarlo a una elección de blancos teóricos que conciliara los intereses generales de la teoría y los intereses particulares del Partido: los ataques propinados contra su artículo "Sobre la dialéctica materialista"; el conflicto del PC con las tesis de la izquierda sindical estudiantil.

En su artículo, Althusser no sólo se había permitido comentar a Mao en detalle, en plena polémica sino-soviética. Había puesto un particular acento en el concepto de desplazamiento de la contradicción, en el momento mismo en que los comunistas chinos colocaban en primer plano la lucha de los pueblos oprimidos de la "zona de las tempestades" contra el imperialismo. Cuestionado por Lucien Sève a propósito de esa coyuntura, Althusser debió justificarse delante del comité directivo de La Pensée. Su defensa puso en juego un mecanismo de inversión que a menudo encontraremos en su retórica: no había relación alguna entre su posición teórica y la argumentación política de los chinos. Si Sève lo creyó es porque había sido engañado por la superchería de los chinos. En su artículo, Althusser desarrolló los principios marxistas

contenidos en De la contradicción. Los chinos, por su parte, fingieron aplicarlos. Crearon la ilusión de una demostración científica cuando, en realidad, sólo produjeron un razonamiento político[51]. Sève cayó en la trampa. Vio teoría allí donde sólo había política empírica (aquí encuentra su origen pragmático el concepto de metedura de pata, pieza esencial de la lectura althusseriana de Marx, en aras de negar las implicancias políticas de un discurso teórico).

Así pues, Althusser respondía a la acusación de maoísmo desconectando la teoría maoísta de la práctica maoísta. Mas la advertencia recibida debía llevarlo a elegir su blanco en un sentido determinado: hacer coincidir los intereses a largo plazo de la teoría (por ende, de la política racional) con los intereses inmediatos del Partido, con la lucha contra los efectos de disolución que la política del Partido producía. En ese punto, el gran designio estratégico podía coincidir con el cálculo táctico. Ejemplo: la crítica del humanismo. De forma estratégica, el humanismo era para Althusser una de esas figuras del subjetivismo político contra la cual él quería restaurar la teoría. El humanismo marxista y las citas del joven Marx no habían contribuido poco al rechazo de la teoría y al delirio jdanovista. Tácticamente, esa crítica cobraba la forma aceptable de una crítica contra el humanismo "diestro" de determinados intelectuales comunistas y era un arma contra el derrape del Partido hacia la derecha. Ese juego colocaba a la empresa salvadora de Althusser en una paradójica posición: la de un médico que sólo puede salvar a su enfermo salvando su enfermedad. Mientras que la práctica política (la Guerra de Argelia, el conflicto sino-soviético, las luchas estudiantiles) no dejaba de abrir brechas entre los intelectuales en cuanto a la autoridad del revisionismo, la teoría tenía que tapar esas brechas, contrariar los efectos objetivos de disolución que acarreaba esa enfermedad cuyo nombre poco a poco se tornaría obvio: revisionismo. Como no había nada que esperar de abajo, como la solución pasaba por la medicina de la teoría, había que alimentar la enfermedad contrariando sus efectos[52], paradoja donde se manifiesta la solidaridad entre la enfermedad y el médico. O sea: no sólo está el interés del médico, sino su "enfermedad". O mejor aún, en términos marxistas: la educación del educador.

Porque es allí donde la solidaridad iba a trabarse: en la educación

que el althusserismo proponía como previa a toda transformación; en el nexo entre esa educación y la doble educación de él como universitario y militante del Partido, en la pregunta que de repente se planteaba a los educadores a raíz de las primeras formas de la protesta estudiantil. La solidaridad de hecho entre la teoría y la política de los dirigentes del PC iba a marcarse en la toma de posición de Althusser a fines de 1963 respecto de los problemas estudiantiles, a través de su ofensiva contra la izquierda sindical (Althusser, 1964). El texto "Problèmes étudiants", donde se expresa esa toma de partido, no constituye una intervención política de circunstancia, signada por la irritación o el oportunismo. Que haya quedado como la única intervención política de Althusser, en sentido estricto, demuestra bastante su carácter decisivo, revela el punto de sensibilidad donde la filosofía de Althusser convergía, de modo espontáneo, con la política del PC. Esa intervención no se justificaba meramente por el hecho de que el entorno estudiantil era aquel donde se manifestaban de manera más nítida los efectos de disolución mencionados. Era la naturaleza misma de esos efectos lo que ponía en tela de juicio la empresa de Althusser, al atacar el lado "malo", el lado izquierdista, al cuestionar el saber de los educadores y su vínculo con el mantenimiento del orden existente, al introducir en la comunidad de intelectuales un nuevo factor de división: entre los productores y los consumidores del saber.

La Guerra de Argelia había terminado. Los estudiantes comunistas que, a pesar del Partido, habían comprometido a los estudiantes a movilizarse en la calle contra la guerra, habían ganado allí cierta independencia de hecho, que la dirección "italiana" de la UEC quiso consagrar mediante la elaboración de un programa político autónomo. Pero también el fin de la guerra introducía la acción sindical estudiantil en una nueva vía: donde la izquierda estudiantil, forjada en la Unión Nacional de Estudiantes de Francia (UNEF) y la UEC a través de los combates contra la guerra, pretendía utilizar la fuerza así adquirida con vistas a llevar a cabo su propio combate, superar la oposición entre un corporativismo limitado a las reivindicaciones económicas y una política limitada al apoyo a las luchas de otros, para plantear el problema del trabajo estudiantil, de los modos de adquisición del saber y sus finalidades. Esa tentativa fue particularmente realizada por la "izquierda sindical" de la UEC. Se hallaban cuestionados entonces: la finalidad del saber

universitario destinado a formar a futuros auxiliares de la burguesía y las formas de transmisión del saber (la "relación pedagógica") ligadas a esa finalidad: clases magistrales que acostumbran a los estudiantes a la docilidad; individualismo del trabajo (al cual la UNEF había opuesto la labor colectiva de los Grupos de Trabajo Universitarios (GTU); carácter arbitrario de los exámenes. La situación global de los estudiantes en la universidad era percibida dentro de las categorías de la alienación estudiantil, de la dependencia (dependencia financiera con respecto a la familia, a la que se agrega la dependencia pedagógica). La reivindicación que respondía a la denuncia de esa situación de asistido era la del salario estudiantil, que entraba en conflicto con la asignación destinada a los estudiantes más desfavorecidos, reclamada por el PC.

Importa poco revaluar hoy esas aspiraciones, y sería un poco apresurado ver allí las premisas de Mayo del 68. En aquel entonces, se trató más bien de un estudio de los especialistas del sindicalismo estudiantil que del inicio de un movimiento de masas. No sólo su lenguaje era confusionista, sino que también la sistematización era un tanto reformista (la ideología del contraplan y "la alternativa", recientemente importada de Italia y adoptada, en particular, dentro del Partido Socialista Unificado (PSU)[53], gozaba de cierto prestigio en aquella época). No obstante, allí se estaba jugando algo importante, que iba a torcer el althusserismo –y otras ideologías– en la dirección que dio en llamarse "estructuralismo": el comienzo de cierta grieta en el mundo de los intelectuales. Se estaba poniendo en juego algo nuevo, que ya no era la oposición entre intelectuales (docentes y estudiantes) que tienen opiniones y prácticas contrarias, sino el saber mismo, las formas de transmitirlo, las relaciones de poder que dicha oposición implicaba, el nexo entre esas relaciones de poder y aquellos que regulaban la reproducción de la explotación y la opresión de clase. Atrás habían quedado los tiempos en que el combate de los estudiantes se identificaba con la generosa lucha de los intelectuales de izquierda por la justicia y la libertad de los pueblos. La relación con el poder iba a verse rechazada en la universidad, y el frente de intelectuales progresistas iba escindirse de la oposición entre los productores y los consumidores del saber. Sin lugar a duda, la ideología "estructuralista" tiene más que ver con el inicio de esa grieta que

con el “tecnocratismo” gaullista con el que sus adversarios la vinculaban. Al estudiar cómo las reglas del comercio universitario lograron comunicar, en una misma ideología, problemáticas –Foucault, Lacan, Althusser– que no sólo tenían poco que ver entre ellas, sino que ninguna tenía demasiado que hacer en las “estructuras”; uno reconocería sin duda, entre otras determinaciones, la reacción de cierta “élite” universitaria frente a esa grieta. Los temas que florecieron entonces (muerte del hombre, subordinación del sujeto a la ley del significante, puesta en escena del sujeto a través de las relaciones de producción, oposición entre la ciencia y la ideología) transcribían, de cierta manera, no sólo la guerra finalizada (la de Argelia) y, con ella, el fin de las viejas problemáticas del intelectual que reñía con la política (la responsabilidad, el compromiso, el testimonio), sino también la aparición de la política bajo un nuevo aspecto, dentro de la cuestión del saber, de su poder y sus vínculos con el poder político: premisas, para los intelectuales, de una “guerra civil” donde ya no se plantearía el interrogante de si había que comprometerse.

Esa coyuntura teórico-política iba a ser cristalizada por la intervención de Althusser contra la izquierda sindical. La iban a provocar dos acontecimientos: la huelga estudiantil de noviembre de 1963, alentada por la Federación de Grupos de Estudios de Letras (FGEL)[54], donde, en particular, se proclamó el lema “la Sorbonne para los estudiantes” y las declaraciones del secretario de la FGEL, Bruno Queysanne, en la sesión inaugural del seminario de Bourdieu y Passeron en la École Nationale Supérieure (Escuela Nacional Superior). En esa intervención, que interrogaba a Bourdieu y a Passeron respecto del carácter político de una investigación sociológica sobre la universidad que renovaba las formas de la división autoritaria del trabajo universitario, Althusser reconoció a su enemigo: el izquierdismo, la ciencia subordinada a la política, la agresión de las políticas analfabetas de cara a los investigadores. El cuestionamiento estudiantil de los privilegios del saber volvía a disparar el oscurantismo de la ciencia proletaria, contra lo cual había que afirmar, sin ambages, que el conocimiento científico de un objeto nada tenía que ver con su transformación política[55]: defensa estratégica a largo plazo contra la autoridad del Partido, que comandaba una intervención táctica inmediata al servicio de esa misma autoridad. Así pues, Althusser escribió para La Nouvelle

critique el artículo “Problèmes étudiants”, destinado a apoyar, contra las consignas de la izquierda sindical, las reivindicaciones del Partido: asignación por estudios, incremento de los medios materiales, crítica del “salario estudiantil”. Esa intervención apuntaba a desplazar la línea divisoria de clase de las formas del saber a su contenido, la ciencia o la ideología, reservando así la crítica del contenido a aquellos que sabían. Porque la relación pedagógica fundamental era entre el saber y el no saber; esa doble visión dejaba a los estudiantes una única vía para criticar desde un punto de vista de clase el saber de sus maestros: debían convertirse en sus pares.

Más adelante, se leerá el análisis que hice de ese texto poco después de Mayo del 68. No lo retomaré aquí. Sólo quisiera señalar el carácter decisivo de esa única intervención política de Althusser. No era una intervención marginal con respecto a la actividad teórica, tampoco una mera aplicación de la teoría a la política. Era “la cuestión N.°1” que, según la propia opinión de Althusser expresada en su respuesta a Queysanne, estaba en juego: el fundamento mismo de la práctica teórica. Y, en la práctica, fue esa intervención lo que constituyó al althusserismo en ideología –teórica y práctica– políticamente actuante. De la tentativa hasta allí un tanto enigmática y marginal de Althusser, esta intervención hizo una política. Y fue esa política la que dio al althusserismo su rostro sistemático, la que hizo entrar la investigación abierta e indecisa de los artículos de La Pensée en el orden de una ortodoxia, aquella que plasmaron los textos de 1964-1965: “Marxismo y Humanismo”; “Théorie, pratique théorique et formation théorique”; Para leer “El capital”; el prefacio de La revolución teórica de Marx, “Materialismo histórico y materialismo dialéctico”. Esa intervención política constituyó la gran figura terrorista de la lucha de la ciencia (revolucionaria) contra la ideología (burguesa); figura cuyo peso histórico no se limita a la alianza sellada entonces entre los decretos de la teoría y los intereses del aparato del Partido, sino que pesó mucho más allá, comprometiendo el futuro de lo que se podría llamar el izquierdismo autoritario. A largo plazo, los efectos más decisivos que esa intervención produjo acaso no son los efectos inmediatos de socorro brindado a la dirección del Partido, sino los efectos más duraderos de división de la izquierda antirrevisionista. Esa intervención llevaba en ella el principio de una escisión, varias

veces renovada, entre los lemas de revuelta “pequeñoburgueses” de la juventud y la política iluminada de los eruditos marxistas y de los constructores de partidos “proletarios”. Un tiempo después, una vez desenmascarada la policía de la “Ciencia”, se llamaría a las cosas por otro nombre: ya no se hablaría de la “Ideología”, sino de la ideología pequeñoburguesa, ni de la “Ciencia”, sino del marxismo-leninismo o la ideología proletaria. Pero el mecanismo seguiría siendo el mismo, el cual censuraría indefinidamente las consignas de la revuelta en nombre de una instancia representada por un grupo de intelectuales: quedaba constituido un nuevo mecanismo de aceptabilidad de cualquier autoridad.

Ese mecanismo, que transformó la prudencia althusseriana en policía teórica, se implementó por medio de nuestra acción política dentro del “Círculo de Ulm[56]”. Fue el artículo de Althusser el que determinó que algunos de nosotros entabláramos la batalla política en el interior de la UEC para restaurar el rigor marxista contra el eclecticismo reinante. El Círculo de Ulm, como muchos otros, vegetaba un poco desde el fin de la Guerra de Argelia. Ahora, teníamos una política para reanimarlo: la defensa de la Ciencia contra la ideología.

De ese combate, como de la empresa de Althusser, se podría dar una versión reductora, ver la simple ideología de una aristocracia estudiantil: como nuestros maestros nos trataban con el respeto que debían a sus herederos, no encontrábamos nada que decir contra la “relación pedagógica”; como éramos los premiados de un concurso ultraselectivo, como desde hacía largos años estábamos entrenados a la competición, sólo podíamos considerar la crítica del individualismo y las exigencias de trabajo colectivo como puras fantasías de analfabetos. Si no carecíamos de argumentos para demostrar la absurdidad teórica del salario estudiantil, nuestro propio salario no nos suponía ningún problema teórico. Sin duda, juzgábamos conforme a la ciencia que los gastos de reproducción de nuestra fuerza de trabajo fueran particularmente onerosos. Instalados con comodidad en la Escuela Nacional Superior y libres de toda preocupación, estábamos bien ubicados para mofarnos de las descripciones de las miserias de la “vida cotidiana” de los estudiantes, publicadas en Clarté. Era nuestra situación privilegiada la que nos autorizaba a hacer de la ciencia la única cosa importante

y a rechazar todo lo demás, las pequeñas miserias escolares, financieras o sexuales de los estudiantes, en ese ámbito de la ilusión que nuestro discurso designaba con un concepto: lo vivido.

Semejante análisis, empero, ignoraría la exacta distribución del juego y la específica contradicción de nuestra ideología. No estábamos frente a un movimiento de masas, sino de teóricos como nosotros, y la psicosociología sobre la que se apoyaba la reivindicación de los GTU nos daba alguna credencial para sospecharla de ser un avatar de las empresas capitalistas de ordenación de las relaciones humanas. Estábamos en nuestro derecho de ver menos el reflejo de las aspiraciones de masa de los estudiantes que un romanticismo de grandes burgueses estetas en esa ideología de la "vida cotidiana". Los grandes debates políticos de los que se valían los dirigentes "italianos" excluían a la masa de los militantes. El llamamiento a la formación teórica funcionaba así como una reivindicación democrática, apta para reducir el poder de las eminencias, dando a todos los militantes las armas de la discusión. Y parte de nuestro enojo contra el programa de Clarté ("reflejar todos los aspectos del romanticismo de los estudiantes") encerraba la exigencia de que el discurso de los intelectuales comunistas fuera otra cosa que un reflejo de la realidad: un arma para transformarla.

Nuestra hostilidad hacia lo "vivido" significaba también esto: lucha contra las ideologías de impotencia que no asignaban a los intelectuales otra función que la de ser la conciencia o el reflejo de su mundo. Eso era lo que percibíamos en las filosofías de la existencia: ideologías de compañeros de ruta o de testigos de la ambigüedad del mundo. En Althusser, encontrábamos el atisbo de otro rol para los intelectuales, que no fuera el de mayor consumo cultural o mayor reflexión ideológica; una participación real, en calidad de intelectuales, en la transformación del mundo. Eso acaso explica por qué, si bien los althusserianos estuvieron todos a contracorriente cuando estalló la revuelta de Mayo, algunos de ellos reaccionaron distinto cuando las trompetas del "reflujo" resonaron por doquier. Ese "estructuralismo", donde alguno vio una filosofía del orden inmutable, era más bien la búsqueda de un nuevo poder de los intelectuales sobre la realidad. Pero esa búsqueda quedaba encerrada en la ideología de profesores que nuestra práctica

impulsaba. Nosotros encontrábamos ese poder en la “ciencia” y, a partir de allí, no podíamos más que oponernos a todo cuestionamiento de la autoridad del saber. Contrariamente a lo que indican las críticas –superficiales o interesadas– del “teoricismo”, era nuestra voluntad misma de actuar la que nos incitaba a defender las jerarquías del saber.

Entonces, tomamos partido por la ciencia y entramos en campaña contra las tesis que reinaban en aquel momento en la UEC: el trabajo “productivo” estudiantil, la alienación, la concepción del “reflejo”. Sobre esas bases, nos sorprendió mucho estar de acuerdo con las autoridades del Partido. Miramos los textos polémicos de los teóricos del Partido contra las tesis de los dirigentes de la UEC. En definitiva, ellos tenían razón. Allí donde de más jóvenes habíamos visto a las viejas fuerzas del estalinismo montar en cólera contra el viento nuevo de la juventud, vimos una honesta defensa de los principios marxistas contra los procederes revisionistas. Seguramente, la reivindicación del salario estudiantil desconocía la teoría marxista del salario; seguramente, los estudiantes eran pequeños burgueses asediados por la ideología burguesa y sin poder autónomo para resistirse a ella; seguramente, era loca la pretensión de querer darle lecciones al Partido de la clase obrera. En función de esto, nos comprometimos al lado del Partido, un poco sorprendidos, pero sin segundas intenciones.

En cuanto a lo demás, todo era un poco más complicado. En el Este las cosas comenzaban a moverse, y los actos del conflicto sino-soviético empezaban a circular en Francia. En el campo teórico, nuestra elección se definió bastante rápido: entre los sofismos llorosos de Kruschev[57] y el hermoso rigor de los textos inspirados por Mao, no podíamos vacilar demasiado a la hora de saber dónde estaba la fidelidad marxista. No por ello éramos maoístas. No había maoístas entonces en Francia, sólo había pro chinos. No es lo mismo: no se trataba de una diferencia de práctica, sino de una diferencia de opinión sobre determinados problemas que excedían nuestra práctica. Y para decidir, esperábamos que la ciencia nos hubiera instruido lo suficiente: no nos bastaba que los textos de Mao fueran más fieles que aquellos de Kruschev, nos hacía falta la ciencia de los modos de producción y de las formas de transición entre dos modos de producción[58]. Hasta ahí, no podía haber más

que opiniones, y nosotros no queríamos tener opiniones. Para nosotros, los pro chinos no eran más que una secta entre aquellas que vivían en la opinión y, a través de la ciencia, luchábamos por la unidad y contra la dispersión política de las opiniones.

Así se determinó nuestra ofensiva: ataque contra toda concesión a la ideología espontánea de los estudiantes; apoyo al Partido –siempre y cuando no se discutiera su política; primacía de la formación teórica–. La ponencia del delegado de Ulm en el VII Congreso de la UEC, en marzo de 1964, que signó la entrada de los althusserianos en la batalla política, lo expresó en términos sabiamente escogidos: la UEC tiene su propia práctica en el medio estudiantil. No tiene por qué discutir acerca de la bomba atómica o del conflicto sino-soviético. Ante todo, debe asegurarse las bases que permitan discutir esos problemas. Debíamos apoyar las posiciones del Partido, pero no necesitábamos fundamentar ese apoyo por medio de análisis apresurados. Primero, había que adquirir la formación teórica: "El objetivo de la Unión debe ser, por ende, adquirir una formación teórica que permita entablar esas discusiones y poner fin a la 'batalla de ideas'". El asunto importante era, pues, nuestro asunto; la formación teórica. De ahí el esfuerzo que el Círculo trasladó al periódico Clarté. La moción votada por el Congreso, a instancias suyas, pidió que el periódico dedicara secciones regulares al comentario de los grandes textos y a los problemas teóricos actuales. Para ello, Clarté debía apelar "a los camaradas competentes en los campos especializados". Desde luego, esos camaradas éramos nosotros.

Esa intervención respondía, empero, a una necesidad real: la mayoría de los estudiantes comunistas rechazaba los grandes debates sobre la bomba atómica o la alternativa socialista y deseaba que, esencialmente, el trabajo de la UEC versara sobre los problemas estudiantiles y el estudio del marxismo. Pero el Partido tenía otras preocupaciones. Los "italianos" supieron persuadirlo de que el tema importante en la UEC era la amenaza "china" y que ellos eran el único amparo contra esa amenaza. Así pues, el Partido les dejó provisoriamente la dirección, y ellos se guardaron bien de apelar a nuestras "competencias".

Al año siguiente, retomamos la batalla a una mayor escala. En

diciembre de 1964, la publicación de Cahiers marxistes-leninistes reafirmaba nuestra vocación: tomar a nuestro cargo la formación teórica de los militantes de la UEC. El primer número tuvo un éxito considerable entre los militantes, pero también entre las autoridades de tutela del Partido: fue reproducido en France nouvelle como testimonio de la vitalidad de las nuevas fuerzas que iban a devolver a la UEC su verdadero rostro. Es que mientras que nosotros luchábamos desde la teoría contra la ideología espontánea de los estudiantes y el revisionismo de la Oficina Nacional, el Partido luchaba con armas más clásicas (financieras, administrativas y políticas) por el triunfo de la ciencia contra la ideología. El interior del país fue expuesto a un intenso "trabajo político" que aseguraba a los fieles la mayoría en el Congreso. Ese dato modificaba las reglas de juego para nosotros. Hasta entonces, nuestra política había funcionado en el interior del dispositivo político prescripto por la empresa de Althusser: suspensión del juicio en cuanto a los fundamentos de la política del Partido, apoyo de sus posiciones políticas sin justificaciones, exigencia del trabajo teórico, lucha contra los efectos de derrape a la derecha. Esa posición era sostenible siempre y cuando el Círculo de Ulm estuviera en la oposición. El althusserismo había podido convertirse en una política, gracias a esa situación particular: la existencia de una organización comunista abiertamente revisionista y abiertamente opuesta a la política del Partido. Eso permitía que nuestra ortodoxia marxista fuera contestataria y que nuestra lucha contra el revisionismo estuviera del lado del aparato del Partido. Luchábamos contra el desvío derechista de nuestra organización. Teníamos el mismo enemigo que el Partido, mas no éramos sus funcionarios intelectuales. Ahora, nos íbamos a encontrar en la mayoría, y no en cualquier mayoría. El VII Congreso había sembrado en nosotros la esperanza de una mayoría preocupada por una auténtica investigación que superara los debates de ideas y, a su vez, las fidelidades incondicionales. El desarrollo del VIII Congreso refresca esas esperanzas. El tono dominante no apuntaba a la libre investigación, sino a la fría ortodoxia. Cuando el discurso policíaco de Roland Leroy puso fin a la fiesta, ya no teníamos demasiadas ilusiones. Nuestra "ciencia" había proporcionado a los procedimientos expeditivos del aparato el complemento de alma teórica que tanto necesitaban. La gran limpieza había eliminado de las instancias dirigentes no sólo a los "italianos", sino a toda la

antigua izquierda. Los nuevos dirigentes (Hermier, Cathala)[59] no representaban una política más de izquierda que los "derechistas" a quienes habíamos hecho la guerra. Simplemente representaban el orden en toda su mezquindad. La "ciencia" tenía que brindar a la normalización su principio de honor espiritual, o de lo contrario extraer una vía política autónoma. En ambos casos, eso implicaba salir del estricto juego althusseriano: abdicar de la autonomía para volver a un discurso de la justificación o abdicar de la prudencia y, de cierta forma, "realizar" la filosofía.

La máquina althusseriana, entonces, iba a descalabrarse. Pero también ella misma producía efectos de descalabro. La misma arma que había sido colocada al servicio del revisionismo podía ser usada contra él. La "formación teórica" podía ser el arma de la regeneración, no ya esa arma a largo plazo que reservaba la prudencia althusseriana, sino un arma actual, el principio de otro poder; no ya la adquisición de conocimientos con vistas a una transformación futura, sino la transformación presente de la relación de fuerzas. De ahí la importancia que tuvo entonces el proyecto de crear un centro de formación teórica. Agrupar las fuerzas en torno a una instancia de poder específica, dedicada a la formación teórica, significaba transformar el instrumento del saber en poder de la verdad. "La teoría de Marx es todopoderosa porque es verdadera", el lema de Cahiers marxistes-leninistes daba a la teoría una eficacia distinta de la eficacia del conocimiento que uno aplica. Organizar la formación teórica era más que brindar a los militantes conocimientos útiles. De alguna manera, significaba constituir en la UEC de Roland Leroy el partido de Marx, o de sus lectores.

En efecto, eran los tiempos en que leíamos El capital. En la época del VIII Congreso, en la calle Ulm, se estaba llevando a cabo el seminario cuyas actas debían ser publicadas en Para leer "El capital". Ahora bien, sus tesis fundaban de manera bastante paradójica la posibilidad de una ruptura con el revisionismo. Por un lado, Para leer "El capital" presentaba tesis que apelaban a una crítica política del Partido: la ruptura con la concepción evolucionista de la historia, la afirmación de la discontinuidad de los modos de producción, la afirmación de que las leyes de la disolución de una estructura no son las de su funcionamiento, la

radical originalidad del problema de la transición, todo eso lógicamente se inclinaba hacia una denuncia del economismo del PC, de la concepción de la transición pacífica al socialismo y de la "verdadera democracia". La ruptura zanjada entre los modos de producción afirmaba la necesidad de la revolución violenta. Pero en los hechos, esa subversión no abrió más que un nuevo campo de estudios académico. Y siete años después, Balibar podía afirmar con tranquilidad en La Pensée la necesidad de la violencia revolucionaria y la destrucción del aparato de Estado burgués (Balibar, 1972).

Por consiguiente, la subversión pasaba por otro lado y, de manera extraña, por la afirmación de la autonomía de lo teórico. En Para leer "El capital", se hallaba fundada en la tesis: los agentes de la producción necesariamente viven en la ilusión; los agentes de la producción, es decir, tanto los proletarios como los capitalistas, ambos meros soportes de las relaciones de producción capitalistas, mistificados por las ilusiones producidas por su misma práctica. Tesis que, en suma, hubiera podido expresarse en los crudos términos: las falsas ideas vienen de la práctica social. La ciencia sólo se puede fundamentar en un punto exterior a las ilusiones de la práctica.

En un sentido, esta lectura de Marx a través de Althusser y Lacan no hacía más que dar un nuevo lujo a la tesis kautskista: la ciencia pertenece a los intelectuales; a ellos corresponde aportarla a los productores necesariamente atrapados en el no saber. Sin embargo, no instituía una relación entre nuestra ciencia y los obreros; por la simple razón de que no teníamos con ellos ninguna relación práctica. Lo que allí acontecía era para nosotros tierra desconocida. No teníamos la pretensión de aportar nuestra ciencia a los obreros. Esta funcionaba en el interior de una doble relación con la "pequeña burguesía" estudiantil y con el aparato del Partido. Y si la autoridad de la teoría denunciaba la ideología "espontánea" de los estudiantes, con el mismo impulso descalificaba la autoridad del Partido. Que los "practicantes" vivieran todos en la ilusión no nos impedía militar; pero eso quería decir que la teoría de Marx no estaba incorporada en el saber, la experiencia y la línea del PC. Eso quería decir: "No hay intelectuales colectivos". No obstante, la tesis gramsciana del intelectual colectivo había sido anexada por el

Partido, que fundamentaba allí la identidad entre la autoridad intelectual de la teoría y la autoridad política del aparato.

La exacerbación de la tesis kautskista liberaba de toda subordinación política la relación que cada uno tenía con la teoría de Marx. La teoría de Marx no pertenecía a nadie más que a sus lectores, y estos sólo tenían deberes para con ella. El mismo texto donde Althusser había defendido tan resueltamente la política universitaria del Partido lo afirmaba sin equívocos: la "moral" del comunista sólo incluía dos deberes fundamentales: un deber para con la ciencia marxista-leninista y un deber para con el conocimiento de sus condiciones de aplicación en los diferentes ámbitos (Althusser, 1964: 82). Ningún deber para con las "masas", el "pueblo" o cualquier otra instancia social; pero tampoco deber fundamental alguno para con el Partido. Cada uno podía leer a Marx y sacar ciertas consecuencias. Bastaba –luego volveremos– con que pasara por la disciplina de la ciencia. Ese movimiento instauraba otra autoridad. Para los jóvenes militantes intelectuales, creaba un segundo poder frente al poder del aparato; en definitiva, más que una línea contra otra o una interpretación contra otra, más de lo que, en ese medio y en esa coyuntura, podían dar a los opositores los textos trotskistas o incluso las tesis chinas; de algún modo, la cosa misma contra las interpretaciones y los avatares políticos. Por eso el efecto de ruptura superó ampliamente el círculo de los althusserianos estrictos y afectó mucho o poco a toda una generación de militantes intelectuales. Pues no era el contenido de las tesis lo que importaba, sino la oposición de una autoridad a otra.

Hoy, las cosas pueden suscitar alguna sonrisa, pero, de hecho, lo que los jóvenes intelectuales comunistas buscaban entonces era nada menos que cierta autoridad: hastiados de los estereotipados discursos del Partido, así como de la ecléctica cháchara que, fuera del Partido, ocupaba las altas esferas de la cultura "marxista", preocupados por dominar teóricamente los efectos de sus combates políticos y sindicales, ellos necesitaban, para pensar su relación con el Partido, otra autoridad que los desligara de esa culpabilidad "pequeñoburguesa" que siempre había atrapado a los intelectuales comunistas en el dilema de la sumisión o la traición. Althusser jugó el papel de esa autoridad liberadora. A las preguntas que agitaban los estudiantes comunistas más activos, él fue el primero en brindar

una respuesta. Respondió mediante la represión, pero lo esencial era que respondiera, que ocupara un lugar que el aparato del PC había dejado vacío. Por ende, esa represión no funcionó como un llamado al orden. La mayoría de sus víctimas la interiorizaron: los lukacsianos y los sartreanos devinieron en althusserianos, los teóricos del sindicalismo estudiantil hicieron su crítica y trataron de fundar la acción sindical en la crítica del contenido de la enseñanza. La culpabilidad del militante "pequeñoburgués" de cara al "partido de la clase obrera" quedó interiorizada en la figura de la represión profesoral. Principio, desde luego, de las futuras represiones del espíritu de revuelta. Pero primero principio de ruptura: al interiorizar la represión, la llevaban a otra parte, y el arma de doble filo de Althusser se dio vuelta contra el Partido: arma no ya de una regeneración, sino de un corte. Fue así como Althusser pudo pasar el relevo a Mao. Porque no hablaba en cualquier momento y porque el "doble poder" que instauraba al autonomizar la teoría hubiera sido irrisorio si no se hubiera producido, justamente, en el momento en que el mundo comunista se escindía en dos, en que la autoridad de la teoría y la vuelta a Marx encontraban su aval en el acta de acusación redactada por los chinos contra el campo revisionista. En definitiva, la defensa de la teoría no empujaba hacia Moscú.

Los apparatchik de la UEC ya tenían su opinión al respecto: la "defensa de la teoría" no podía sino beneficiar a los chinos. El Comité Central de Argenteuil, que tuvo que examinar los casos de Althusser y de Garaudy, no planteó las cosas tan brutalmente. No obstante, es interesante ver la jerarquía de sus preocupaciones. Lo que suponía un problema no era en absoluto las consecuencias que se podían sacar de Para leer "El capital" en lo que atañe a la transición pacífica al socialismo. Sí resultaba más incómoda la lucha contra el humanismo teórico, puesto que chocaba con toda la tradición del Partido, la reproducción del legado cultural y científico de la burguesía. Pero la cosa podía subsumirse en la distinción entre ambos humanismos, y además servía de contrapeso a las empresas ecuménicas de Garaudy, que comenzaban a tornarse embarazosas. El problema principal era la autonomía de lo teórico, la relación en que ésta colocaba a los "eruditos" y, más aún, a sus émulos, con respecto a la autoridad del Partido. La misma pregunta vuelve como un leitmotiv en todas las declaraciones: ¿en qué se convierte la práctica, es decir, en qué se convierte el Partido en esa

configuración? El problema no era que la actividad de investigación estuviera enteramente escindida de las exigencias de la práctica política. El Partido se aprestaba, precisamente, a acondicionar para los intelectuales el pequeño ámbito de libertad donde podrían epistemologizar y semiotizar a sus anchas. Pero la empresa althusseriana, al tomar por objeto nada menos que a la teoría de Marx, descalabraba la máquina que, haciendo de cada intelectual un especialista de cierto saber, encerraba los efectos de su discurso en la comunidad de los especialistas de ese saber. Althusser confiscaba la teoría en bloque, en beneficio de los filósofos, y estos la distribuían a los militantes inexpertos de formas que sólo eran adecuadas para la comunidad de filósofos. En Argenteuil, Michel Simon, uno de los más perspicaces, lo subrayó poniendo en tela de juicio, justamente, la formación teórica: "Aquí no estoy pensando tanto en los autores de Para leer "El capital" por lo que dicen, en leerlos bien, es decir en leerlos sabiendo lo que sabemos, sino en la teoría general que puede desprenderse de una lectura no instruida de su obra. Y, sobre todo, en la concepción doctrinaria que semejante interpretación alimenta en algunos de nuestros estudiantes; en la idea que algunos se hacen de la formación teórica" (Simon, 1966: 122).

Él daba una estimación de esa "idea", precisamente, al utilizar las fichas de formación teórica que debían servir para lanzar el centro de formación teórica de la UEC. Sobre todo, la bibliografía le pareció significativa:

Para dar un ejemplo de método marxista en acto, se dan las Cartas de abril[60] de Lenin, lo cual está bien, y un artículo del camarada Balibar sobre la cultura, lo cual sí que resulta asombroso […] Para mostrar la dialéctica en acto, hubieran podido encontrar, de alguna manera, un texto un poco más importante. Por ejemplo, el informe de Maurice Thorez al Comité Central, de septiembre de 1958. Pero es menester comprobar que, en las fichas en cuestión, se observa un silencio total en torno a todos los documentos de nuestro Partido. Es como si, desde Lenin –y dejando de lado el texto de Mao Tse-tung sobre la "Contradicción", escrito en 1937–, la teoría y la política del movimiento obrero internacional no hubieran

producido nada.

El artículo de Balibar no contenía nada de subversivo en sí mismo. El problema pasaba por otro lado: por ese silencio respecto del tesoro acumulado por la experiencia del PC y sus trabajos. Y ese silencio no era una mera omisión. La "formación teórica" instauraba su propia memoria, su propia tradición. Y toda memoria está ligada a un poder. De esta forma, toda la tradición política del Partido se veía descalificada: "La idea subyacente, para atenernos únicamente al campo teórico, es que el marxismo no sólo se aprende en los libros, sino que además hay que ir a los libros clásicos; que todo desarrollo es traición; y toda aplicación, desvío hacia la vía del pragmatismo, la ideología, la manipulación política" (Simon, 1966: 123).

"Para atenernos únicamente al campo teórico". En el campo práctico, bien se ve qué estaba en juego: el rechazo de los "desarrollos" que Kruschev, sus sucesores y émulos habían aportado al marxismo "clásico". Era la época en que se enseñaba, por ejemplo, que la coexistencia pacífica era la forma suprema de la lucha de clases… El purismo de la teoría no podía no tener efectos políticos. Y eso era lo único que importaba. Se podía decir todo, siempre y cuando no tuviera efectos prácticos. Partiendo de ello, Althusser y Garaudy se ganaron cada uno sus buenos y malos puntos, y Aragon afirmó el indefectible apego del Partido a los valores culturales legados por el tesoro de las eras.

Si en Argenteuil el Partido sólo habló con palabras veladas acerca de los peligros de la "formación teórica", el Círculo de Ulm vio en los debates de Argenteuil y en la resolución del Comité Central el manifiesto mismo de la degeneración revisionista. El primer texto de ruptura del Círculo de Ulm: ¿Se debe revisar la teoría marxista-leninista? tomó como blanco político único al humanismo. Y sin duda su crítica era más centrada que la de Althusser, puesto que atacaba de frente la política cultural del revisionismo, la negación de la lucha de clases entre intelectuales y la sumisión a los valores existentes de la cultura burguesa. Al designar y caracterizar así a su blanco, rompía con la prudencia althusseriana. Pero como plataforma de oposición política (fue defendido como tal en el IX

Congreso de la UEC) que se manifiesta después de la negativa del Círculo de Ulm a unirse a aquellos que rechazaran el apoyo a Mitterrand[61], todavía formaba parte de la figura althusseriana de la política: su ironía permanecía en el mismo terreno que la reserva anterior, el de la política de los filósofos, de aquellos que desplazan las marcas de la aceptación y el rechazo.

Se puede ver a partir de allí cómo la política althusseriana pesa sobre la historia del movimiento estudiantil maoísta. A condición, empero, de no hacer de uno la mera continuación del otro. La base de la ruptura que dio nacimiento a la UJC (ML), en el otoño de 1966, ya no era la lucha contra el humanismo, sino la Revolución Cultural. Y la creación de la UJC no era en absoluto el desarrollo lógico de la empresa althusseriana. En los hechos, había supuesto una doble separación del núcleo de las "políticas" del Círculo de Ulm: con el grupo de Cahiers pour l'analyse, preocupado, en un principio, por desarrollar la problemática teórica del sujeto, luego con el grupo de los althusserianos de estricta obediencia, preocupado por permanecer dentro del Partido; separación a la cual había correspondido una fusión con elementos de la izquierda estudiantil venidos de otros horizontes. Esta remitía a conflictos originados en el terreno práctico, en particular, aquel de la lucha antiimperialista –desde la Guerra de Argelia hasta la Guerra de Vietnam–. Pero sobre todo, desde un punto de vista estrictamente althusseriano, su empresa sólo podía ser pensada en la categoría del izquierdismo, del repliegue prematuro del tiempo de la investigación para abrir paso al tiempo de la política empírica. La teoría althusseriana introducía tantas rupturas en la teoría para no tener que introducirlas en la práctica política. Era, fundamentalmente, una teoría de la educación. Y toda teoría de la educación apunta al mantenimiento de un poder que pretende iluminar. La consecuencia lógica del dispositivo althusseriano lo conducía a funcionar siempre en el seno del Partido, en el doble juego de la táctica y la estrategia, de las armas dadas al revisionismo para el presente y de las armas forjadas contra él para el futuro. A la marcha pacífica de Francia hacia el socialismo debía corresponder la marcha pacífica hacia la regeneración del Partido, algo así como una lucha ideológica clandestina infinita: una tarea kantiana que jamás lograríamos en este mundo.

El nacimiento de la UJC (ML) concretaba, pues, una ruptura real, pero aún marcada por los rasgos de la política de los filósofos; una ruptura que sólo era posible a costa de no criticar la despótica figura del poder de los eruditos. Ya el rechazo de la política empírica y el ardid táctico que ello implicaba habían separado a quienes tenían la intención de cuestionar abiertamente la política del Partido de aquellos que se encerraban en la reserva del "apoyo sin justificación". La ciencia de la coyuntura quedaba reservada a los eruditos. La ausencia de actitud política abierta –en particular, en la época del caso Mitterrand– producía en el seno de la izquierda estudiantil una primera grieta que más adelante debía colocar a una parte de esa izquierda bajo la obediencia trotskista. Pero sobre todo, el despotismo no criticado de la "ciencia" albergaba el principio de ruptura entre el naciente movimiento maoísta y las formas de la revuelta antiautoritaria. En el conflicto que iba a estallar en Mayo del 68, la lucha de la ciencia (revolucionaria) contra la ideología (pequeñoburguesa) enviaba a los maoístas de la UJC (ML) al campo de los mandarines.

Así es como, en el comienzo de los enfrentamientos de Mayo del 68, la gran tesis de Para leer "El capital", la manipulación de los sujetos ciegos de la práctica social, resurge en la tesis política: los estudiantes son manipulados por un complot socialdemócrata. El exceso mismo de dicha afirmación denunciaba la persistente hegemonía de la ideología althusseriana: la oposición entre eruditos revolucionarios y pequeñoburgueses atrapados por su ideología espontánea en las redes de la dominación burguesa. En síntesis, la idea era: se equivocan al rebelarse o, más exactamente: tienen razón, pero en determinadas condiciones. En China, los estudiantes tienen derecho a rebelarse, pero en Francia la revuelta debe venir, en primer lugar, de los obreros, y los estudiantes deben ponerse al servicio de aquellos.

Aquí, el obrerismo es claramente funcional a la reacción de clase del profesor que ama toda revolución, excepto la de los alumnos: solidaridad que Althusser ya había trabado entre la represión profesoral de los analfabetos y la represión obrerista de los "pequeñoburgueses". Esa remisión de la represión-por-la-ciencia a la represión-por-el-proletariado era propiamente el legado althusseriano, la marca revisionista en la frente del izquierdismo

autoritario: la misión correspondiente a un grupo de intelectuales (representantes de la ciencia o del proletariado) de arrancar a la pequeña burguesía del lugar de sus ilusiones, para llevarla al lugar de su formación teórica o de su proletarización. Los dirigentes de la UJC (ML) reaccionaron, en ese entonces, como profesores agredidos por sus alumnos: esa pequeña burguesía estudiantil que ellos tenían por misión educar.

Tal reacción hacía posible un elemento determinante de la problemática althusseriana: el enmascaramiento de la cuestión del poder, la concepción tecnicista de la organización política. En Althusser, la percepción de lo político se efectuaba a través de un dúo ciencia-técnica que excluía considerar los efectos de poder. Política delirante o política racional, línea acertada o línea desacertada, allí se agotaba la cuestión. No había efectos de poder, sino tan sólo efectos de la educación de los poderosos. La organización era un instrumento técnico. El único problema consistía en determinar qué se colocaba allí dentro, al igual que sucedía con el saber. Por consiguiente, el modelo político sostenido por esta problemática, en última instancia, no era más que el modelo mismo de la filosofía de los educadores: el despotismo iluminado, posición del poder que implicaba dos relaciones posibles: los jefes del Partido tenían que convertirse en filósofos, y para eso se esmeraba Althusser; o bien los filósofos tenían que convertirse en jefes de partido, y esa fue la suerte que corrió la UJC (ML). La jerarquía de su organización reflejó la jerarquía universitaria: el Círculo de Ulm estaba en la cúspide, y el círculo de khâgne[62] del liceo Louis le Grand hacía las veces de trampolín. La propia Revolución Cultural, primero, fue percibida como confirmación de las tesis althusserianas (rol específico de la instancia ideológica) y como afirmación de la autoridad absoluta de un pensamiento. El joven maoísmo francés heredó la percepción althusseriana: los aparatos políticos son instrumentos para aplicar líneas. Por allí anda aún la Respuesta a John Lewis en 1973. Para los althusserianos maoístas, Mayo aportó una primera lección al cuestionar el poder de los eruditos. Mas la crítica no llegó al fondo de la cuestión. Sobre la historia de la Izquierda Proletaria, otra vez pesó la concepción neutra de la organización, instrumento de aplicación de una línea, fundada en la positividad de una ideología de clase. Lo cual disfrazaba la positividad de la organización misma,

que, a cambio, actuaba sobre esta “ideología de clase”: la lucha “proletaria” contra la ideología “pequeñoburguesa” reinstauraba relaciones de poder burguesas, portadoras de una ideología burguesa de la represión de la revuelta.

Pero esa es otra historia: la del izquierdismo. Althusser, por su parte, se había quedado a medio camino. Sin embargo, hacía de la Revolución Cultural el mismo análisis que los fundadores de la UJC (ML). Veía en ella una revolución ideológica de masas, destinada a proporcionar a la China socialista la superestructura ideológica necesaria para impedir que las formas políticas y económicas del socialismo se vacíen de contenido, una respuesta a la amenaza de restauración del capitalismo en todo país socialista[63]. Pero ese saber no podía tener ninguna eficacia política. Ya no era posible explicar la Revolución Cultural al PC. Por una razón inmediata: era un caso de excomunión. Y por una razón más profunda que aparecería más adelante: destruía el lugar mismo del educador. De ahí el extraño estatus del artículo de Althusser sobre la Revolución Cultural. Desde el punto de vista de su concepción, es un texto del adentro, escrito por un militante del PC para explicar a sus camaradas la utilidad de reflexionar acerca de la Revolución Cultural, un texto diplomático donde la URSS está puesta fuera del problema, y la restauración del capitalismo limitada solamente a Yugoslavia. Y sin embargo, ese discurso del adentro no podía ser sostenido sino por fuera y en el anonimato. A partir de la Revolución Cultural, a partir de la existencia de la UJC, el gran proyecto althusseriano, la regeneración del Partido a través de la Teoría, la educación de los jefes, ya no era posible. El doble juego de la estrategia y la táctica alcanzaba su límite. Quedaba la sumisión o la ruptura. Sobre la Revolución Cultural, sobre las consecuencias que de ella derivaban, Althusser estaba de acuerdo con los análisis de la UJC, pero juzgaba que no era el momento oportuno. Y sin duda, su prudencia reposaba sobre la idea, compartida por la UJC, de que la creación de esta última no era más que el inicio de un prolongado proceso de escisión. En aquella época, se creía que la ofensiva china desembocaría en una redistribución de las fuerzas comunistas a escala mundial, la cual afectaría a cada partido. Lo cierto es que esa redistribución no tuvo lugar –por razones que un día habrá que analizar detenidamente, pero donde sin duda la ambigüedad de la relación con Stalin jugó un papel–, la ofensiva china fracasó a nivel del comunismo

mundial. Y aquellos que esperaban su éxito permanecieron en su lugar. No era el momento. Pero también era parte de la lógica del discurso althusseriano que jamás fuera el momento, que los antagonismos de la política empírica jamás brindaran a la filosofía el momento de concluir, de permitir que se unieran la política racional y la política empírica. Para eso, debería haberse derribado la postura que sostenía esa disociación: la del educador. Por no querer tocarla, nunca sería el momento.

Así pues, Althusser conservó una mirada bondadosa sobre sus ovejas descarriadas, mas prefirió dejarlas en su vagabundeo. Qué conclusiones sacó entonces el Partido acerca de los últimos avatares de la "práctica teórica", no lo sabemos. Sólo vemos sus efectos. Por no haber ido más lejos, Althusser debió organizar su repliegue, o sea, lo que él llamó su "autocrítica": había "olvidado" la política. Lo cual era una forma de decir que había olvidado al Partido. Había querido ubicar a la filosofía fuera del control de la política. Los resultados estaban a la vista. No tenía más que someterse, retomar por cuenta propia la autocrítica que ya le habían dado masticada en Argenteuil: olvido de la política, olvido de la práctica. Para leer "El capital" fue reeditado suprimiendo el objeto del escándalo: los textos demasiado "estructuralistas". Se anunció que la filosofía iba a tomar conciencia de su modestia y regresar a su verdadero papel: el servicio de la política. Había llegado la hora de "tomar partido en filosofía".

Burla, seguramente, o humor negro. Ese "tomar partido" era uno de los grandes lemas de la era jdanovista, uno de esos lemas contra los que Althusser había elaborado toda su empresa. Hacía falta algo de coraje o algo de humor para adoptarlo ahora como propio. El gran designio había terminado. La filosofía tomaba su partido, entraba en las filas. En el fondo, empleaba la doble figura del intelectual comunista. De la imperial concepción kautskista (el intelectual portador de la ciencia), descendía a la humilde figura servil (el intelectual servidor de su Partido). La filosofía entraba en política como se entra en religión: para expiar las propias culpas.

Y fue así que, el 24 de febrero de 1968, Lenin hizo su entrada en la Sociedad Francesa de Filosofía, sociedad compuesta por 180 miembros reclutados por cooptación, y a cuyas sesiones los que no

son miembros pueden asistir, pero no tomar la palabra, a menos que sean autorizados por el presidente.

III. Lección de autocrítica: la lucha de clases se desata en la teoría

Todo eso habría sucedido

en el ámbito del pensamiento puro.

Marx, La ideología alemana

Así pues, hacia finales de 1967 y principios de 1968, la filosofía althusseriana comenzó su rectificación. Declaró que había que tomar partido. Los tiempos eran inciertos. Y tomó el partido más seguro: el de la materia. He aquí la lucha a través de la cual la filosofía marcó su entrada en las tormentas políticas: la defensa de la creencia espontánea de los eruditos en la realidad de su objeto.

Uno podría atenerse a señalar lo irrisorio de esa "toma de partido". Es manifiesto que abarcaba algo distinto: la negación de los efectos políticos del althusserismo, la voluntad de arrinconar a la actividad filosófica en un lugar donde quedara al resguardo de accidentes como aquellos que la habían dejado expuesta con la creación de la UJC (ML). Y se podría destacar la extraordinaria concepción de la urgencia política que parece sostener esa empresa. A quienes están comprometidos en combates políticos, a Régis Debray en América Latina como a Maria Antonietta Macciocchi en Nápoles, Althusser repite el mismo consejo que no habían sabido escuchar los militantes del Círculo de Ulm: saber esperar, tomar distancia, tomarse el tiempo necesario a la teoría[64]. Mas cuando se trata de las ciencias y de su explotación, la filosofía no puede esperar. La urgencia de la situación le manda correr riesgos. Hay que elaborar, cuanto antes, la "teoría del proceso de producción de conocimientos científicos", la "teoría de la historia de las ciencias", la "teoría de lo filosófico", la "teoría de la historia de las filosofías". La 42ª tesis del

Cours de philosophie pour les scientifiques lo afirma sin ambages: “La constitución de esas teorías es una de las labores teóricas estratégicas de nuestra época” (Althusser, 1967).

Uno podría quedarse con eso y decir que esa “política” descarnada no le interesa. Pero entonces uno se privaría de entender que, efectivamente, eso también representa una política, se privaría de detectar lo que está en juego y los efectos que aún hoy ella puede producir. Pues lo que se está implementando allí es el propio mecanismo que hace funcionar la Respuesta a John Lewis: la “lucha de clases en la teoría”. Ese mecanismo que algunos admitieron en 1973 como una novedad y donde creyeron ver una radicalización hacia la izquierda del pensamiento de Althusser, derivada de la reflexión sobre Mayo del 68 y la Revolución Cultural –un “paso adelante hacia una ruptura radical con el revisionismo” (Althusser, 1973: 6)–, se formó precisamente ahí, en Lenin y la filosofía y en el Cours de philosophie pour les scientifiques. Y más que un deslizamiento hacia la izquierda, el althusserismo rectificado que entonces se constituye presenta la normalización de la empresa althusseriana: el desarrollo de una “filosofía de partido”, concebida como una policía de los conceptos.

La “rectificación” del althusserismo es, ante todo, un desplazamiento de la política. Los textos “teoricistas” respondían a una coyuntura política presente: la indecisión política e ideológica derivada del XX Congreso. Y utilizaban la experiencia de una coyuntura política anterior: la del jdanovismo y la ciencia proletaria. La problemática teoricista quería aplicar a la coyuntura político-ideológica de la “desestalinización” las lecciones sacadas de la coyuntura político-ideológica de la época jdanovista. Por el contrario, “tomar partido en filosofía” es dejar enteramente en la sombra la coyuntura donde se encontraba entonces la filosofía marxista, en la época de la Revolución Cultural en China y del desarrollo de los movimientos izquierdistas en Francia. Un olvido del presente que es, al mismo tiempo, un olvido del pasado: ni en Lenin y la filosofía ni en el “Cours de philosophie pour les scientifiques” aparece una sola referencia al histórico asunto de la “ciencia proletaria”. Althusser comenta por extenso la lección inaugural de Monod en el Collège de France y la explotación de la biología por parte de las ideologías religiosas o morales, sin jamás

cuestionarse acerca de una explotación más directamente política de la biología, de la cual Monod, sin embargo, habla bastante, aquella de Lysenko. Donde se "explotan" a las ciencias es en las filosofías, donde se expresan concepciones del mundo que remiten, en última instancia, a la lucha de clases. El esquema del althusserismo rectificado no sólo reproduce la misma ausencia de poder que el "teoricismo", sino que incluso camufla aquello que antiguamente aún designaba esa ausencia: de Jdanov y de Lysenko; del alto estandarte de la ciencia proletaria, ni hablar. El típico explotador de la biología no es Lysenko, es Teilhard de Chardin. Y la filosofía materialista ve así asegurada su labor sin problema: defender la práctica científica contra sus explotadores; y, en primer lugar, contra el explotador N.° 1, la ideología espiritualista religiosa. Desde el comienzo, la toma de partido político de la filosofía se instala en la eternidad de un combate: a favor de la ciencia, en contra de la religión. La intervención que se requería de la filosofía en 1968 era, una vez más, la misma que impulsaba a Lenin en 1908 a luchar contra Bogdanov: combatir las explotaciones filosóficas de las "crisis" de la ciencia. La filosofía deviene en política repitiendo el gesto intemporal del materialismo contra el idealismo.

Lenin y la filosofía muestra bien ese desplazamiento. Al reanudar el combate de Lenin contra Bogdanov, Althusser se queda en su problemática teórica propia: la lucha contra el izquierdismo, contra la relativización de lo teórico. Pero opera un deslizamiento que desplaza los desafíos: ya no se trata de la relación entre el tiempo de la teoría y el tiempo de la política, entre una concepción de la historia y una concepción de la práctica, entre una teoría de la verdad y una teoría de la organización. Todos esos desafíos políticos se borran en beneficio de un único objetivo: defender la actividad científica contra las filosofías espiritualistas que la explotan. Una vez recordado aquello que, en los manuales escolares, se denomina las "circunstancias" del conflicto (la lucha contra los otzovistas[65]), es como si el único desafío político de la intervención leninista fuera el servicio a la práctica científica. Allí donde Lenin va a buscar en el estudio de una cuestión científica argumentos para refutar a Bogdanov, Althusser hace como si Lenin refutara a Bogdanov para ayudar a las ciencias. En el mismo orden de ideas, más allá de algunas líneas altivas sobre la vuelta a Kant efectuada por la burguesía después de 1848, así define el efecto político de Materialismo y empiriocriticismo el libro de Dominique Lecourt, Une crise et son

enjeu: ayuda brindada a los eruditos que confían en la existencia material de su objeto y en la capacidad de la ciencia para conocerlo (Lecourt, 1973). Ni uno ni otro parecen preocuparse por saber qué efectos reales pudo producir esa asistencia que las ciencias tanto necesitaban. Lecourt demuestra bien cómo Lenin retoma los argumentos de ciertos científicos contra la "disolución de la materia". Pero la pregunta verdaderamente importante pasa por otro lado: por los efectos reales –y no verosímiles– producidos por las posiciones de Mach[66] *y Lenin. Si en verdad se tratara de una intervención para ayudar a los eruditos, ¿no se atenía ella a una coyuntura que, para los científicos, ya estaba superada (la teoría de la relatividad especial data de 1905)? ¿Acaso el descubrimiento de la relatividad no implicaba cuestionar el tiempo y el espacio absolutos de la física clásica, en los cuales Lenin aún creía en 1908? ¿Acaso el materialismo de Lenin no sirvió como base, en la URSS, para una campaña contra la teoría "burguesa" de la relatividad? No se pueden zanjar tales preguntas de forma apresurada, pero al menos se ha de señalar la inversión que yace en el fundamento de la lectura althusseriana. No son las ciencias quienes necesitaban la ayuda de Lenin, sino más bien Lenin quien necesitaba la ayuda de estas para la refutación filosófica de Bogdanov.*

Y entonces cabe interrogarse acerca de esa lectura de Lenin que traduce todos los efectos políticos de su intervención a la asistencia brindada a las ciencias, sin ocuparse jamás de la realidad de esos efectos. Aquí se ve cómo se pone en marcha esa extraña política-ficción que también encontraremos en la Respuesta a John Lewis y que, para repetir en cada coyuntura político-ideológica el reparto entre el idealismo y el materialismo, debe poner en escena la simple oposición entre tesis que supuestamente ayudan o contrarían el conocimiento, en lugar de la complejidad de los retos políticos reales.

Porque la pregunta esencial que se plantea mediante el episodio empiriocriticista, como mediante todos los "desvíos" de esa época, no se basa en los efectos producidos sobre la conciencia y la práctica de los eruditos por tal filosofía de las ciencias, sino en los efectos políticos de la interpretación de las ciencias (y de sus "crisis") sobre la concepción del socialismo, sus objetivos y sus formas de acción. Aquí habría que ampliar la pregunta: ¿qué significaba para los teóricos socialistas, en los años 1900, utilizar de

forma masiva filosofías idealistas (kantismo del revisionista Bernstein, por supuesto, pero también bergsonismo del anarco-sindicalista Sorel o empiriocriticismo del bolchevique Bogdanov)? No se podrá simplemente afirmar que es muy natural que intelectuales burgueses cercanos al socialismo hayan traído en su bagaje las tendencias filosóficas de su clase. Pues las preguntas que plantean y que atañen al vínculo entre el materialismo dialéctico y la práctica política socialista no son incitadas sólo por su origen de clase, sino por el estado objetivo de los movimientos socialistas en Europa alrededor de 1900. En particular, para Sorel, las cosas están perfectamente claras: el recurso a Bergson acontece en un punto determinado de una problemática animada por una realidad política de masas: la oposición del anarco-sindicalismo al socialismo parlamentario; la existencia de una corriente obrera de masas proclive a la idea de la autoemancipación proletaria y hostil a toda sumisión de esa autonomía a los especialistas intelectuales de la política. Sobre esta base, Sorel denuncia la solidaridad entre la positivización de la ciencia marxista y el compromiso parlamentario del socialismo: plantear al marxismo como ciencia, conferirle un rango de verdad que lo coloque por encima de la lucha, significa fundar el doble poder –ideológico y político– de los intelectuales. Significa colocar al proletariado al servicio de una fracción de intelectuales deseosa de adueñarse, en el lugar de otra, de los engranajes del aparato de Estado capitalista. Devolver el marxismo a la clase obrera es someter la ciencia marxista a la jurisdicción de la historia, dar a sus conceptos la función de “mitos” necesarios para la organización y la lucha autónomas del proletariado: teoría bergsoniana de las “imágenes” y de los “esquemas de acción”, cuya importación responde a otra: aquella que proclama la tesis kautskista de la importación de la conciencia en la clase obrera y que una masa de militantes obreros piensa como explotación y desvío de su lucha por parte de un sector de la burguesía. Detrás del recurso a una ideología burguesa de la “crisis de las ciencias”, está en juego la relación entre la ciencia de los intelectuales marxistas y la autonomía obrera.

Existe este juego político complejo detrás de la gran ola idealista a la que, alrededor de 1900, se le ocurre cuestionar el significado del materialismo marxista, y de la cual el caso Bogdanov no es más que un episodio: no se trata simplemente de la introducción de ideas

burguesas por parte de teóricos pequeñoburgueses y políticos reformistas, sino también del cuestionamiento de determinado materialismo, de determinada ciencia marxista: la de Plekhanov, Kautsky y Jules Guesde; cuestionamiento cuyas fases posteriores mostrarían que tenía alguna razón de ser. Ahora bien, la crítica leninista del empiriocriticismo –como la del revisionismo bernsteiniano– sólo ofrece una interpretación y una crítica parciales de esta ola idealista, que no contrastan con Haeckel y Plekhanov en la teoría más que con Kautsky en la política. La restricción es particularmente sensible en Materialismo y empiriocriticismo, donde los retos políticos de interpretar las ciencias se encuentran desplazados a la mera relación entre estas y las filosofías.

Althusser radicaliza ese desplazamiento haciendo de la polémica leninista el modelo de una intervención que se ha de rever constantemente para preservar a las ciencias de la explotación ideológica por las clases dominantes. Ese esquema conserva los presupuestos fundamentales de la oposición ciencia-ideología, modificando, a la vez, su dispositivo.

En efecto, en ese proyecto de asistencia a las ciencias, encontramos la idea dominante del teoricismo, la idea kautskista: los productores son incapaces de pensar su producción; al fin de cuentas, es una idea tan vieja como la lucha de clases, como la oposición entre productores directos y no productores: los productores no saben lo que hacen, necesitan ser asistidos. Lo cual equivale a decir: los científicos producen conocimientos, pero no tienen una adecuada consciencia de lo que producen. La filosofía debe ayudarlos a adquirirla.

El dispositivo, sin embargo, ha cambiado. El althusserismo "teoricista" pensaba la filosofía como ciencia de la ciencia, lo cual –más allá de los impasses teóricos– tenía la fastidiosa consecuencia política de colocar su autoridad por encima de la autoridad del Partido. El Cours de philosophie pour les scientifiques izquierdiza el dispositivo. En primer lugar, la ciencia no existe. Es un concepto ideológico. Sólo existen las ciencias. Esta pluralización, mientras conservaba la unidad del concepto que da su lugar a la filosofía (¿cómo un discurso unitario podría decir algo sobre las ciencias sin pasar por una idea de la ciencia?), tapaba los desafíos políticos del

concepto de la ciencia (cuya universalidad designa dos cosas con el mismo concepto: la universalidad de ciertos modos de verificación y la universalidad de cierta división del trabajo). En segundo lugar, la filosofía ya no está frente a la ciencia como la "conciencia exterior" frente a la espontaneidad. La tesis ya no es simplemente: los científicos no piensan su práctica sino: los científicos son víctimas de una explotación de clase en el pensamiento de su práctica. Su filosofía espontánea es el campo de combate entre una tendencia materialista espontánea, derivada de su práctica, y una tendencia idealista espontánea, venida del exterior de esa práctica, de las concepciones del mundo, de las filosofías idealistas que explotan los resultados de la actividad científica; explotación que motiva la intervención de la filosofía materialista.

Toda la novedad radica en esa teoría de la doble espontaneidad, mediante la cual la filosofía ya no aporta a una práctica ciega la conciencia de sí misma, sino más modestamente un auxilio político a una "buena" espontaneidad oprimida. Aquí, el exceso de la teoría kautskista se ve corregido por la adopción teórica de la tesis práctica del revisionismo que, según las necesidades, hace jugar por partida doble la espontaneidad obrera: como espontaneidad que se ha de corregir (a través de la ciencia y la organización) o como conciencia de clase inmediatamente positiva (contra los estudiantes pequeñoburgueses). Es así que la reflexión teórica de esta tesis mantiene el dispositivo althusseriano, asegurando sus dos condiciones necesarias: la neutralidad de la ciencia y la necesidad de la filosofía.

Neutralidad de la ciencia: la lucha de clases está representada por la filosofía ante las ciencias. Si necesita ser representada es porque, al parecer, aún no está allí: en la función social de la institución científica y los modos de selección que ella implica, las fuentes de financiamiento y las aplicaciones de la investigación, la jerarquía de su organización, la imagen social del erudito, en fin, en la doble relación que posee la actividad científica con el poder y con las masas. Todo eso desaparece en beneficio de una lucha de clases concebida como oposición entre el elemento materialista derivado de la práctica y el elemento idealista venido del exterior. La práctica científica se halla separada de los lugares de poder donde se ejerce y de las relaciones de poder que pone en juego. Las

limitaciones de clase que pesan sobre ella se reducen a la acción de las concepciones del mundo que afectan no a la ciencia, sino a su pensamiento. El lugar de la actividad científica y el lugar de la lucha de clases están en los extremos de una cadena que nunca se cierra. Monod es un gran científico; por otra parte, tiene ideas antimarxistas. Parece ser que el nexo entre esa práctica y esas ideas sólo está asegurado por la identidad de su sujeto.

Así, nos volvemos a encontrar con el enfoque que caracterizaba el texto sobre los estudiantes: la lucha de clases no se da en las formas de la actividad científica, en las relaciones de poder que las ocupan; no tiene como reto el funcionamiento de las instituciones científicas. Se da en la mera reflexión del erudito en torno a su objeto, en la lucha entre el elemento idealista y el elemento materialista. Mientras que el estatus de la ciencia se hallaba cuestionado –en China por la Revolución Cultural, en Occidente por las preguntas de numerosos científicos en cuanto a la sumisión de la ciencia al poder, al capitalismo y a la guerra–, Althusser dejaba de lado todas estas cuestiones. Colmaba mediante un sustituto la necesidad de filosofía que expresaban numerosos científicos y que traducía los interrogantes que tenían acerca de la función política y social de su ciencia: la lucha de clases en la explotación filosófica de las ciencias, la distinción entre el idealismo y el materialismo. Allí donde la "necesidad de filosofía" traducía una demanda política, Althusser acuaba como si la filosofía en sí misma fuera el objeto de la demanda, que era en sí misma la política.

Sucede que ese era el precio de la salvación de la filosofía. Era menester que las ciencias la necesitaran. Y para eso, había que asignar cierta causa a la demanda de ellas: no la cuestión del estatus social de su actividad, pues era claro que la solución no se hallaba en la filosofía, había que demostrar a los científicos que su inquietud se debía a que su ciencia era explotada: no por patrones, gobiernos o jefes de guerra, sino por filosofías; contra lo cual, desde luego, les hacían falta armas filosóficas. Las ciencias necesitan a la filosofía porque hay idealistas que las explotan, que les hacen creer que están en crisis, cuando en realidad gozan de muy buena salud. Y contra eso, las ciencias están indefensas. ¿Por qué? Porque el elemento 1 (materialista), necesariamente, está subordinado al elemento 2 (idealista). La repetición de esa tesis sirve de prueba. En

efecto, ¿por qué los científicos no podrían criticar su filosofía espontánea? ¿A causa de la atmósfera en la que viven? ¿Pero dónde es que viven los filósofos? A decir verdad, el único argumento es el siguiente: puesto que se trata de filosofía, se debe recurrir a los especialistas en la materia.

La gran sabiduría del dispositivo althusseriano aparece entonces: para que la filosofía tenga que intervenir, el elemento 1 ha de ser inferior. Pero también siempre ha de estar presente, para que la intervención filosófica responda a una demanda espontánea (del mismo modo que, en Checoslovaquia, tuvo que haber un Bilak[67] para que la intervención rusa fuera la emocionante puesta en práctica del internacionalismo proletario). De ahí el extraño estatus de esa "espontaneidad": cuando uno la presenta a los interesados, jamás la reconocen. Así pues, cuando uno dice a los físicos que el elemento 1 de su filosofía espontánea "tiene como núcleo la unidad de los tres términos (objeto-real/teoría/método)", estos "se vuelven reticentes, tienen la impresión de que se les está hablando en un lenguaje no escandaloso sino extranjero, indiferente al contenido de su conciencia" (Althusser, 1967: 37). En síntesis, si los físicos recusan el lenguaje realista que, según Althusser, es aquel de su materialismo espontáneo, no es en razón de su enfoque científico, sino en razón de la dominación del elemento 2, extracientífico. La prueba: "Hace 100 años, manejaban un idioma totalmente distinto" (Althusser, 1967: 38). Dichosos los tiempos en que los físicos se expresaban como corresponde.

Porque de eso se trata: la filosofía, si ya no tiene potestad para discernir lo verdadero de lo falso, no le queda otra función que la de distinguir lo que hay que decir de lo que no hay que decir, lo que es atinado de lo que desvía. Debe fundar su necesidad política en dramatizar su relación con las ciencias, dramatización cuyo mecanismo aparece en las dos polémicas que entabla el Cours de philosophie pour les scientifiques: contra un artículo de Desanti y contra la lección inaugural de Monod en el Collège de France.

El artículo de Desanti (1966: 4-5) se aplicaba a definir el campo de intervención posible de la epistemología, a partir de una distinción entre tres tipos de problemas: problemas "de primera especie", planteados en el lenguaje específico de una ciencia y para los cuales

esta podía producir procedimientos de resolución, aunque fuera a costa de reajustes; problemas “de segunda especie”, problemas sintácticos que tratan sobre el estatus de ciertos enunciados y las condiciones de su validez en el campo de una teoría; problemas “de tercera especie”, o problemas epistemológicos, que ponían en juego conceptos viables solamente en los campos semánticos heterogéneos respecto de la ciencia considerada: por ejemplo, las preguntas sobre la existencia de los objetos matemáticos formuladas en determinado momento del desarrollo de la teoría de los conjuntos. Desanti indicaba cómo esos problemas acarreaban la importación a una ciencia de presuposiciones pertenecientes a otros campos semánticos y daba a la intervención epistemológica la tarea de identificar y anular dicha importación. En apariencia, nada que resulte demasiado peligroso para las ciencias. Pero hablaba de un episodio de la historia de las matemáticas conocido, por otra parte, con el nombre de “crisis de la teoría de los conjuntos”. De ahí la extraña lectura de Althusser, que vio en los problemas de primera especie “problemas de rutina”; en los segundos, “revoluciones teóricas”; y en los terceros, seudoproblemas expresamente creados para explotar a las ciencias en nombre de sus “crisis”: Desanti inventaba crisis a las ciencias para “matar fenomenológicamente al ternero cebado” (Althusser, 1967)[68]. Pero ni el concepto ni la problemática se hallaban en Desanti. Althusser debía introducirlas allí para perseguirlas y proclamar que esas ciencias tan deshonestamente explotadas necesitaban auxiliares que las vigilaran.

El análisis de la lección inaugural de Monod pone en escena todo el dispositivo de la lucha de clases imaginaria que implica la “nueva práctica de la filosofía”. Si no hay una lucha de clases en la ciencia, sino sólo una lucha de clases traída desde el exterior a la conciencia de la ciencia, ¿cómo se realiza esa importación, según Althusser? Por medio de determinadas palabras: así, la noción de noósfera, tomada de Teilhard de Chardin, viene a reintroducir el idealismo y a pervertir la conciencia materialista de Monod. ¿Y por qué esa noción puede intervenir? Porque la tendencia materialista siempre resulta demasiado débil como para defenderse sola.

La tendencia idealista contra la cual Monod lucha con todas sus fuerzas, haciendo triunfar la tendencia materialista en el elemento 1, entra subrepticiamente por la ventana para triunfar en el elemento 2. Lo trágico del asunto es que Monod mismo es quien abre la ventana. Y como teóricamente no se puede considerar sabio a un hombre que abre con plena voluntad una ventana para dejar que se precipite el viento del idealismo, decimos que es el mismo viento del idealismo el que abre la ventana. Tiene toda la potencia necesaria para ello […]. Eso prueba que el elemento 2 siempre es más fuerte que el elemento 1. Eso prueba que la Philosophie Spontanée des Savants (PSS)[69] no puede impedir, con sus propias fuerzas, que la ventana se abra. Eso prueba que la PSS no puede hacer ella misma su propia crítica. Eso prueba que la PSS necesita el apuntalamiento de una fuerza exterior que sea la aliada del elemento 1, para triunfar sobre el elemento 2 (Althusser, 1967: 57).

Lo más claro en esta avalancha de "pruebas" es aquello que hay que probar: la necesidad del "aliado". Pero la demostración en sí misma merece nuestra atención. El modo en que el juego se dispone efectivamente: un lugar donde la lucha de clases, en principio, no existe. Un viento irresistible que viene del exterior a traer esa lucha; elementos residuales (palabras) que la hacen penetrar en el paraíso de la sociedad sin clases; la impotencia de las víctimas de esa agresión para defenderse por sí mismas; la necesidad de una fuerza que las ayude a repelerla: historia semejante a la de un paraíso soviético sin clases, al que había que dotar de una buena policía y de buenos fiscales, para que los residuos de la pandilla de saboteadores hitleriano-trotskistas no entreguen a sus ciudadanos indefensos al viento malo del imperialismo circundante.

Tal es la suerte que aquí corre la filosofía: escapar de Jdanov para caer en Ejov[70]. ¿Qué otra cosa esperar de una instancia encargada de representar la lucha de clases ante una sociedad sin clases? Si no hay ni ciencia proletaria ni ciencia de la ciencia y, sin embargo, la filosofía debe colocar a las ciencias bajo su defensa y llevar a cabo la lucha de clases sin salir de las salas de conferencia, ¿qué le queda sino convertirse en esa filantropía mezquina que nunca tarda demasiado en degenerar en policía? Parece que aquí sucede a la

filosofía de Althusser lo que sucediera a muchos bolcheviques, una vez pasado el momento de las esperanzas y los heroísmos: encuentra su lugar: instancia de control encargada de detener a las palabras que quieren entrar en la filosofía espontánea de los eruditos –y más generalmente de los productores–, y hacer que desanden camino aquellos que quieran subvertir la inocencia, cordón de seguridad que trazaron alrededor de las ciencias, como otros comenzaron a trazarlos alrededor de las fábricas.

Se dirá, sin lugar a dudas, que todo esto es "exagerado", que la voluntad de Althusser consistía en entablar la más amplia discusión entre filósofos y científicos, en hacer que los científicos corrigieran las tesis que él les exponía, en realizar investigaciones empíricas sobre la relación entre las filosofías y las ciencias. Seguramente, todo ello debería considerarse si se tratara de juzgar las intenciones de un individuo. Aquí, sólo se trata de analizar la práctica de una filosofía. Ahora bien, la estructura de su problemática, el caso omiso de las opciones político-ideológicas reales, la necesidad de dar un contenido político "marxista" a una actividad filosófica puramente universitaria no podían producir otra cosa que lo que la Respuesta a John Lewis nos muestra una vez más: la "lucha de clases en la teoría", es decir, la policía especulativa del filósofo-funcionario. Policía que, después de Mayo, podía darse cierto aire de izquierda y alimentar esa variante "maoísta" del revisionismo universitario que es hoy el althusserismo "de izquierda". De esa lucha de clases en la teoría, donde algunos pretenden leer hoy el gran viraje a la izquierda del althusserismo, la lucha de clases por fin reconocida por la filosofía, lo único que reconocen, de hecho, es su propia concepción universitaria: aquella que asigna posiciones de clase según la corrección de las palabras empleadas, que llama revolucionarios a aquellos que saben recitar "las masas hacen la historia", que llama reaccionarios a los alumnos distraídos que colocan al hombre en el lugar de las masas.

A principios de 1968, en una entrevista dada a L'Unità, Althusser ya puede sistematizar ese control filosófico de las palabras y los enunciados que se constituye en Lenin y la filosofía y en Cours de philosophie pour les scientifiques: La philosophie arme de la revolution (Althusser, 1968). De la idea incuestionable de que las palabras son armas en la lucha de clases, sacaba una idea bien

distinta: las palabras pertenecen a determinadas clases, y la filosofía tenía como tarea trazar una "línea de demarcación" entre las palabras correctas e incorrectas, aquellas que expresaban las concepciones del mundo proletario o burgués. Althusser proponía, pues, qué aplicación hacer de ello. Demostraba por qué el marxismo se negaba a ser llamado humanismo y por qué no había que decir "los hombres hacen la historia", sino "las masas hacen la historia". Es cierto que quienes se maravillan ante las novedades de la Respuesta a John Lewis pueden alegar que las circunstancias no les habían permitido entonces estudiar bien ese texto: fue publicado en abril de 1968. En ese tiempo, la revolución se estaba buscando otras armas.

Sea como fuera, la máquina ya estaba lista para funcionar antes de Mayo del 68 y no parece que los "acontecimientos" hayan afectado mucho la problemática althusseriana. El análisis que de ella hace en una carta a Maria Antonietta Macciocchi (1973: 301-320) no se distancia de las tesis de Marchais: los estudiantes eran pequeñoburgueses que querían dar lecciones a la clase obrera y enseñarle a hacer la revolución. Pero a la clase obrera no le interesaba en lo más mínimo esa revolución, sólo luchaba por reivindicaciones económicas y supo obtenerlas por sus propias fuerzas. E incluso si en determinadas circunstancias tuvo algún conflicto con sus dirigentes sindicales, "en cualquier caso, ese segundo problema es asunto suyo y nada tiene que ver con los estudiantes. Los estudiantes deberían meterse en la cabeza ese hecho tan simple, aun si les cuesta entenderlo" (Macchiocchi, 1973: 309). Antes que ir a las puertas de las fábricas a ocuparse de lo que no les compete, deberían haber invitado a la Sorbonne a los dirigentes sindicales, quienes les hubieran enseñado a organizar una toma. Dicho esto, hay que ser comprensivo en relación con los estudiantes, distinguir entre los grupúsculos a la masa de la juventud escolarizada, reconocer la naturaleza fundamentalmente progresista de su movimiento. Hay que ser paciente y explicarles en detalle su error: ellos se imaginan que desempeñaron un papel determinante en Mayo y que su acción fue la que provocó la huelga obrera, ilusión que, como siempre, tiene por principio un concepto errado de la historia; confunden el orden cronológico (es cierto que las barricadas precedieron la huelga general) con el orden histórico: históricamente, el movimiento estudiantil es dependiente de la

huelga general: “La participación en masa de los estudiantes universitarios, secundarios y de los jóvenes trabajadores intelectuales en los acontecimientos de Mayo era un hecho muy importante, pero estaba subordinado a la lucha de clases económica de nueve millones de trabajadores” (Macchiocchi, 1973: 302). Aquí, Althusser desvía la atención, trayendo la idea de subordinación. En limpio, esta puede querer decir dos cosas: o bien que el desenlace del movimiento de Mayo dependía de los obreros –lo cual no difiere de lo que dicen Geismar o Cohn-Bendit– o bien que el movimiento estudiantil debía su puntapié inicial, su naturaleza y sus objetivos a la huelga general, algo que resultaría, de todos modos, en una historia un poco demasiado hegeliana… Althusser se las arregla endilgando a los estudiantes una tesis que muy pocos de ellos hubieran aceptado (“la masa de estudiantes cree que ella fue la vanguardia que dirigió la acción de los trabajadores en Mayo” [Macchiocchi, 1973: 304]) y refuta esa tesis a través de la idea del “detonador”, ampliamente admitida por los interesados. Queda por explicar por qué los estudiantes se hacen esas ilusiones. La respuesta ya está lista: así como los físicos rechazaban el lenguaje “espontáneo” que Althusser les atribuía a causa del viento malo del idealismo, a los estudiantes les cuesta admitir que fue la huelga general lo que dio origen a las barricadas, ya que la burguesía les hace creer lo contrario. No es a partir de lo que hicieron y vieron en Mayo que ellos piensan su papel en los “acontecimientos”, sino a partir de lo que la burguesía les hace creer. De allí deriva la misma consecuencia que para los científicos: esos estudiantes incapaces de distinguir el orden histórico del orden cronológico necesitan consejeros que los vigilen.

Allí comenzaba la dificultad: no bastaba con que hubiera consejeros, todavía faltaba que alguien les pidiera consejo. Ahora bien, la enfermedad de los estudiantes era justamente creer que no estaban enfermos, no querer ser curados. “Los ‘interesados’, o al menos varios entre ellos, rechazan o rechazarán con fervor los ‘cuidados’ que algunos les ofrecerán, suponiendo que en verdad quieran ayudarlos” (Althusser, 1969: 10). Porque sucede que se había creado un “abismo” entre el PC y la juventud en rebeldía. Y Althusser era pesimista en cuanto a las tentativas hechas para llenarlo: “Tengo razones para temer que los nuevos contactos que actualmente estamos trabando reposen sobre ciertos equívocos”

(Althusser, 1969). De hecho, en aquella época, la política universitaria y cultural del PC no era demasiado apta para atraer a los estudiantes antiautoritarios: restauración del orden universitario, defensa del saber, defensa de los mandarines, esa era entonces la bandera "comunista" en la Universidad. Había que "preservar las conquistas de Mayo" (la ley Faure[71] y la universidad experimental de Vincennes). Esa política colocaba al PC en situación de abierta confrontación con toda la izquierda estudiantil. Y en junio de 1969, tras el boicot activo de las elecciones universitarias en Vincennes, el PC tuvo que enviar allí un servicio de orden, para imponer la participación faurista y defender esas "conquistas de Mayo" por las cuales los propios militantes de Mayo tan poco apego sentían.

Esa declarada política del orden colocaba al althusserismo en una posición comprometedora. Eran tiempos en que numerosos docentes, asustados por Mayo se dirigían hacia el PC como último resguardo del orden universitario. Y el discurso althusseriano sobre la ciencia y la ideología brindaba a ese encuentro una cuestión de principios teórica. El althusserismo clásico, el de "Problèmes étudiants" o de "Marxismo y humanismo", era la ortodoxia designada de los jóvenes lobos "de izquierda", que pretendían esculpirse un lugar conforme a sus talentos en la Universidad renovada (eso era lo que significaban, para muchos, las "conquistas de Mayo": dar lugar a los epistemólogos y a los semiólogos). En Vincennes, el alumno-profesor encargado de formar teóricamente a los jóvenes de la UEC aconsejaba leer Althusser, Balibar y Bachelard, para oponerse a "Foucault y los izquierdistas". Los intelectuales al día de Nouvelle critique, muy empapados de althusserismo, se colocaron a la cabeza de la ofensiva "teórica" antiizquierdista. Una pizca de Althusser, otra pizca de Bourdieu y Passeron, una cucharada de Kautsky (preferentemente extraído de textos de Lenin) y la salsa estaba lista: allí nadaban los estudiantes, en su espontaneidad, presas de la ideología burguesa y encerrados por su condición misma en el círculo de una actividad lúdica donde emulaban la lucha de clases. Así se nos presentaron, en particular, el artículo de Michel Verret "Mai étudiant ou les substitutions" (1967) y el libro de Claude Prévost Les étudiants et le gauchisme (1969). El althusserismo, que hace mucho tiempo había entrenado a los militantes estudiantes formados a través de los combates contra

la Guerra de Argelia, veía venir hacia él a los mandarines en ciernes, asustados por la lucha antiautoritaria. También era la época de la alianza entre La Nouvelle critique y Tel quel, de la gran entrada de los jóvenes intelectuales comunistas en el entorno de la parisianidad teórica. Todo eso podía dar lugar a preciosos coloquios y abrir carrera a algunos impacientes. Pero Althusser era de aquellos que veían más allá. En la universidad, el PC no podía convertirse, sin riesgos, en el Partido de los mandarines asustados o de los jóvenes intelectuales arribistas; como tampoco en la fábrica podía convertirse, sin riesgos, en el Partido de los capataces y los contadores. Althusser estaba políticamente de acuerdo con la empresa de la vuelta al orden. Él mismo había contribuido en alguna medida a su creación[1]. Mas no tenía ninguna intención de ser el teórico en la materia. La ortodoxia le repugnaba tanto como la ruptura. Y también veía los peligros de esa política de cara al futuro: el Partido pronto tenía que poder atraer de nuevo a los jóvenes en rebelión, creados por la escuela y la fábrica. Había que preservar el futuro de la izquierda.

Así se explica la gran diferencia de tono entre la carta a Maria Antonietta Macciocchi, destinada a un público extranjero, donde Althusser expresa con crudeza su adhesión a las tesis oficiales del Partido, y el artículo de La Pensée contra Michel Verret. Sin duda, en la prosa de ese demasiado celoso defensor de la "ciencia", Althusser vio el peligro que lo acechaba, personalmente, de ser encerrado en una simple filosofía del orden. Su respuesta ponía en primer plano los problemas que había que resolver y lo equívoco de ciertas soluciones. Esa doble actitud retomaba el antiguo juego de la estrategia y la táctica, pero, en un punto, de una forma invertida. Bajo el apoyo sin reservas dado a las posiciones del Partido, algunos textos como "Problèmes étudiants" escondían propuestas subversivas. La heterodoxia se escondía detrás de la ortodoxia. Se trataba, pues, de regenerar poco a poco la política del Partido a través de la teoría marxista. Después de 1968, las cosas se revertían: las fuerzas sobre las cuales Althusser había podido apoyarse en un principio, en su mayoría, estaban fuera del PC. Había que hacer mover a los izquierdistas, no tanto al Partido. Se trataba de traer hacia este cierta franja del maoísmo. Por lo tanto, los textos de Althusser se tornan fácilmente irreverentes: reflexiones amargas sobre las deficiencias del Partido ("À propos de l'article de Michel

Verret"), risa despectiva en relación con su política escolar ("Idéologie et apparats idéologiques d'État", 1970), versión no oficial del estalinismo (Respuesta a John Lewis). En adelante, la táctica althusseriana apunta a los izquierdistas. Dicho en otros términos: ahora, la heterodoxia es la que esconde a la ortodoxia[72]. Y mientras que sus colegas reunían todos los recursos de la ciencia en contra de la ideología, Althusser colocaba en reserva la nueva arma teórica que podría sellar la alianza entre los intelectuales revisionistas avanzados y la franja moderada de los intelectuales "izquierdistas": la lucha de clases en la teoría.

Dicha alianza resultó posible porque Mayo había trazado una línea divisoria, no simple sino doble, entre los intelectuales marxistas. Una primera línea había separado de los "izquierdistas" a todos aquellos que pretendían preservar la autoridad de su saber y proseguir con su apacible carrera de mandarines y comunistas ("Soy del PC –explicaba sencillamente uno de ellos a sus alumnos– porque es la única organización donde no me obligan a militar"). Pero el campo izquierdista en sí mismo estaba dividido, ya que Mayo del 68 y la Revolución Cultural podían interpretarse de dos maneras. La izquierda la entendía así: la dominación ideológica de la burguesía es, ante todo, un conjunto de instituciones contra las cuales hay que iniciar un combate político material. Y los intelectuales participan en él en la medida en que quiebre, por cuenta propia, aquello que constituye el fundamento mismo de ese sistema: el poder de la "ciencia", la separación entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, entre los intelectuales y las masas. El combate ideológico de los intelectuales revolucionarios no consiste hoy en refutar los libros reaccionarios en libros revolucionarios, sino en abandonar su especificidad de intelectuales, en relacionarse con las masas, en ayudar a que ellas mismas tomen la palabra, en luchar contra todos los aparatos –desde el sindicalismo hasta la policía– que obstaculizan esa libre expresión. Esta fue, sobre todo, la vía escogida por los intelectuales que se agruparon en torno a la Izquierda Proletaria y el Socorro Rojo[73]. La "derecha izquierdista" entendía las cosas de un modo bien distinto: ¿qué había demostrado la Revolución Cultural? Que la lucha de clases estaba por doquier; y puesto que estaba por doquier, nadie tenía necesidad de molestarse. "¿De qué sirve ir a las puertas de las fábricas para discutir siempre con los tres mismos obreros?, nos decía entonces un eminente

althusseriano de izquierda". No hace falta "hacer salir la filosofía de las salas de conferencias". La lucha de clases estaba en la sala. No hace falta dejar el libro o el portaplumas: la lucha de clases estaba en el texto, en su corrección. Es inútil ir a ver qué sucede detrás de los muros de las fábricas, las cárceles o los internados. Se abría un inmenso campo de lucha: combatir el revisionismo en la teoría, defender a las ciencias contra sus explotadores, incluso preservar la materialidad de la escritura.

De tal modo, ciertos intelectuales "antirrevisionistas" se vieron envueltos en el mismo tipo de actividad que los intelectuales del PC, se vieron llevados a reanudar, con la "lucha de clases en la teoría", el combate del marxismo universitario contra las voces "pequeñoburguesas" de la revuelta. Pero para la gran mayoría de los intelectuales de ese campo, las cosas no fueron tan sencillas. Los esfuerzos por quebrantar el estatus del intelectual no resolvían la cuestión de la función de la actividad teórica. Para muchos, la lucha de clases en la teoría podía aparecer como el complemento de la acción militante antirrevisionista. Doble conciencia reproducida por la dualidad de la acción militante y la práctica universitaria. Pero también esos mismos que querían quebrar en su práctica las antiguas formas de la división del trabajo no por eso las habían erradicado de su propia organización. Y las tradicionales relaciones de poder que se mantenían en las organizaciones marxistas-leninistas o maoístas reproducían sin cesar el mecanismo de las luchas de clases imaginarias: toda dificultad, toda contradicción objetiva, toda resistencia a la orientación dirigente no tardaba en ser pensada como lucha de la ideología pequeñoburguesa contra la ideología proletaria, lucha contra el egoísmo, etc. Las consignas chinas, separadas de la materialidad de los enfrentamientos de la revolución china, alimentaban ese mecanismo. La "lucha de clases en la teoría" podía aparecer para algunos, pues, como un producto de la Revolución Cultural. Antes de Mayo, la ideología universitaria y la ideología revisionista se habían combinado para producir la lucha de la Ciencia (revolucionaria) contra la Ideología (burguesa). Después de Mayo, la ideología revisionista universitaria podía combinarse con aquella del izquierdismo autoritario para producir la "lucha de clases en la teoría".

Es nada menos en la coyuntura definida por ese doble reparto que

se puede entender el extraño estatus conferido por Althusser a la problemática de los aparatos ideológicos de Estado. La lección teórica fundamental que el movimiento de masas de Mayo de 1968 había colocado ante los ojos de todos y que la crítica de izquierda a Althusser había comenzado a sistematizar era la siguiente: la dominación ideológica de la burguesía no pasa por el control de un imaginario social donde los individuos reflejarían espontáneamente su relación con sus condiciones de existencia. Es un sistema de relaciones de poderes materiales, reproducidos por los aparatos. La dominación ideológica no se ejercía principalmente sobre los estudiantes mediante el contenido de los cursos impartidos o sus ideas espontáneas, sino mediante el ordenamiento de las formas de selección, transmisión de control y uso de los conocimientos. La cuestión de la ideología no tenía que ver con la relación entre el sujeto y la verdad, sino entre las masas y el poder y el saber. Así pues, en mi texto de 1969 sobre la teoría de la ideología[74], me había aplicado a criticar la concepción althusseriana del saber, a demostrar que no era sencillamente la forma de un conocimiento, sino un aparato de poder. Esta problemática de los aparatos ideológicos expresaba una ruptura política tanto con la oposición ciencia/ideología como con la concepción de la "lucha de clases en la teoría". Manifestaba el punto de vista de aquellos para quienes la lucha ideológica significaba: lucha contra los aparatos de producción de la dominación ideológica burguesa.

Aquello significa que ese concepto, producto teórico del movimiento de Mayo, era por sobre todo crítico en cuanto a la problemática althusseriana de la ideología. Tomado en serio –es decir, tomado en su significado de ruptura política– era inutilizable para un filósofo del PC, pues no podía ser separado de una práctica de lucha. ¿Y qué uso político práctico podía hacerse de él en el seno de un Partido para el cual la solución a la crisis de la escuela era aumentar la plantilla y la remuneración de los profesores, y la solución a los motines en las cárceles aumentar la plantilla y la remuneración de los matones?

Por consiguiente, Althusser sólo podía introducirlo en su problemática anulando, lisa y llanamente, las condiciones políticas de su producción. Y finge descubrir esta problemática generada por un movimiento de masas, siguiendo una vía donde sólo lo habían

precedido con sus “indicaciones” los clásicos del marxismo y, en particular, Gramsci. La concepción del heroísmo teórico, ya identificada, cobra aquí su cariz más delirante: Mayo del 68 no existió. Es el solitario investigador Althusser quien descubre, por medio de las arduas vías de su investigación, y presenta, como una hipótesis sorprendente (“nos creemos autorizados a sostener…”, “… esta tesis puede parecer paradójica…”), la idea del carácter dominante del aparato escolar, que el movimiento de Mayo ya no dejaba a nadie ignorar. Aquí, ya no se trata meramente de oponer el orden “histórico” al orden cronológico; sólo hay que negar la existencia de Mayo del 68 y de la revuelta antiautoritaria, para que sea la heroica investigación de un teórico solitario la que descubra, en medio de la ceguera o la sordera generales, el papel político de la escuela: “En ese concepto, un aparato ideológico de Estado desempeña realmente el papel dominante, aunque uno no le preste demasiado oído a su música: es tan silenciosa: se trata de la escuela” (Althusser, 1970: 20). En efecto, tan silenciosa es la música de la ideología dominante para quien no quiere oír el ruido de la revuelta, para quien sólo puede fundar su teoría en la supresión teórica de ese ruido; y que encuentra, en esa necesidad, el principio de su pertenencia a una organización que se esmera en hacer callar ese ruido en la práctica[75]. La teoría althusseriana de la ideología no deja de ser una teoría de la dominación necesaria de la ideología burguesa, una teoría de la normalidad ideológica que no puede sino resignarse a la realidad de la normalización. “Es tan silenciosa”. Hemos de entender: quiera el cielo que lo sea tanto como para que ningún ruido venga a molestar a los teóricos de ese silencio.

La empresa althusseriana se había comprometido en los años sesenta, teniendo como telón de fondo el silencio real de las masas. Ahora que ese silencio ya no existía, debía proclamarlo, para afirmar que sólo los héroes podían distinguir en él la musiquita de la dominación de clase, inaudible para los oídos bastos: “Pido perdón a los maestros que, en condiciones espantosas, intentan alzar contra la ideología, contra el sistema y contra las prácticas en las cuales se ven inmersos, las pocas armas que pueden encontrar en la historia y en el saber que enseñan. Son una suerte de héroes” (Althusser, 1970: 21).

Los héroes son, claro está, los maestros. En la historia

“antihistoricista” de Althusser, jamás se ha oído decir que algún alumno haya podido percibir la musiquita y alzar algún arma contra el sistema. La tesis fundamental no se vio alterada: las masas viven en la ilusión. La ideología “interpela a los individuos como sujetos”. Y los sujetos, desde luego, caminan. “Insertos en ese cuádruple sistema de interpelación como sujetos, de sujeción al sujeto, de reconocimiento universal y de garantía universal, los sujetos “caminan”, “caminan solos” en la inmensa mayoría de los casos, excepto los “malos sujetos”, que, llegado el caso, provocan la intervención de tal o cual destacamento del aparato (represivo) de Estado” (Althusser, 1970: 35).

Hay malos sujetos, pero son escasos. Y algunos policías antidisturbios siempre serán suficientes. Se ve aquí a costa de qué Althusser logra introducir en su problemática la noción de aparato de Estado. A costa de hacerla lindar, sabiamente, con su vieja teoría del imaginario, unida por el delgado lazo del concepto de interpelación. La problemática de los aparatos ideológicos de Estado es colocada al lado de un análisis de la estructura eterna de toda ideología. En lugar del análisis del funcionamiento del aparato ideológico religioso, tenemos un extraordinario análisis intemporal de la ideología religiosa como “interpelación” del sujeto, una suerte de nueva “esencia del cristianismo” que no brinda a la religión otra realidad que el dogma. Con eso, ¿qué hemos aprendido sobre la función actual de las iglesias existentes, las contradicciones que las atraviesan, la forma en que los cristianos viven su fe en nuestras sociedades, el papel político desempeñado por las iglesias en un lugar u otro? ¿Althusser nos enseña cómo el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob “interpela” a sus sujetos? Lo que nos interesa es saber cómo funciona el Dios de los revolucionarios irlandeses o vascos, de los sindicalistas campesinos del Oeste o de los sindicalistas obreros de Lip.

La lucha de clases en el campo de la ideología resulta impensable toda vez que uno se atenga a una teoría de la ideología concebida como teoría de la ilusión, encerrada en el nexo que existe entre los tres términos sujeto/ilusión/verdad. ¿Cómo queda pensada la dominación de clase en la ideología? Como producción de una ilusión que asegura una sujeción. Por lo general, pues, semejante teoría pensará el mecanismo de sujeción como instrumento de la

dominación ideológica de una clase, pero no permite pensar ni la lucha que tiene por objeto aparatos de Estado como la Escuela ni el funcionamiento de los conceptos, las "ideas", las consignas que las clases esgrimen en su lucha. La noción de aparato ideológico de Estado puede dar determinada representación de la dominación burguesa. Pero en ese cuadro de la dominación, sólo falta una cosa: la clase dominada. Es una dominación de clase sin clase que dominar (siempre y cuando una clase sólo se piense en la oposición de unas prácticas con otras, sin lo cual no existe más que la relación entre el poder y los individuos). La nota que ulteriormente agregara Althusser indica la necesidad de pensar las cosas a partir de la lucha de clases. Pero ese arrepentimiento no elabora otra teoría ni otra política. Porque la noción de aparato ideológico sólo tiene sentido a partir de una ruptura política que Althusser rechaza y queda enteramente pensada en el interior de una teoría de la universal ilusión: representación de una gran máquina despótica que somete a todo individuo a su funcionamiento y cuyas armas, que se creía tener para la lucha (los sindicatos y los Partidos), son en sí mismas engranajes: extraña figura teórica que se podría denominar platonismo ultraizquierda. Después de Mayo del 68, la doble verdad althusseriana se halla escindida en dos polos: el izquierdismo especulativo de los aparatos ideológicos omnipotentes y el jdanovismo especulativo de la lucha de clases en la teoría, que interroga cada palabra para hacerle confesar su clase. A ese segundo polo se encuentra relegado Althusser cuando su filosofía quiere "tomar partido". Así pues, en la Respuesta a John Lewis, los aparatos ideológicos del Estado no sirven para nada, sólo queda la lucha de los conceptos acertados contra los conceptos erróneos, de la norma contra los desvíos.

Aquí, la contradicción se resuelve en la ironía. Quizá algunos militantes del Partido experimenten una ligera sensación al leer, en La Pensée, que los partidos y los sindicatos eran aparatos ideológicos del Estado burgués. Pero la lista de aparatos era tan larga y la indicación era tan discreta, que también era posible no prestarle ninguna atención. Sin duda, los fieles de Georges Cogniot[76], acostumbrados a la celebración del plan Langevin-Wallon y de la obra escolar de las difuntas repúblicas, se plantearon algunos interrogantes respecto de la silenciosa música del aparato ideológico escolar. Pero también debieron pensar que todo eso no

era más que teoría, que no implicaba consecuencia alguna, que si se hubiera encontrado alguna pizca de subversión, hubiera sido denunciada y que lo importante era que Althusser continuara escribiendo en la prensa comunista.

Era, de hecho, la única cosa políticamente importante: no que el enunciado fuera ortodoxo, sino que la enunciación fuera producida en ese lugar.

Apéndice: Sobre la lucha de clases en el texto

Cuando el althusserismo era ciencia de la ciencia, confería cierto rango al corte epistemológico en Marx: este brindaba la demostración ejemplar del paso de la ideología a la ciencia. Antes de 1845, el joven Marx ideológico, después de 1845, el Marx científico. Cuando en los textos de la madurez reaparecen expresiones demasiado similares a aquellas del joven Marx, se decía que la similitud concernía sólo a las palabras, que los conceptos eran distintos, pero que, lamentablemente, Marx aún empleaba la terminología previa al corte porque él mismo no había pensado de forma adecuada el concepto del corte[77].

Naturalmente, la lucha de clases en la teoría viene a rectificar el dispositivo. Si la filosofía no es una ciencia, el corte científico se ha de distinguir de la revolución filosófica. Es la revolución filosófica la que comanda el corte. Y ella misma está comandada por la política. Es porque adoptó posiciones políticas proletarias que Marx puede definir posiciones proletarias en la teoría y fundar la ciencia de la historia.

Nada revela mejor el camino real recorrido por Althusser desde el artículo “Sobre el joven Marx” que las páginas dedicadas a ese problema en la Respuesta a John Lewis. Allí, no queda más nada de lo que había sido el gran designio de Althusser en 1961: hallar los términos reales de los debates en los cuales se había formado el pensamiento de Marx, el nexo entre sus transformaciones y las confrontaciones políticas, los efectos producidos en su discurso por

los movimientos obreros y las luchas de clases de entonces. Sólo estamos frente a los mismos fantasmas que Althusser denunciaba en ese momento en los marxólogos soviéticos. He aquí este resumen de la evolución del joven Marx: “Va a pasar del liberalismo burgués radical (1841-1842) al comunismo pequeñoburgués (1843-1844), luego al comunismo proletario (1844-1845). Son hechos incuestionables” (Althusser, 1973: 57).

Uno se pregunta qué suerte habría reservado el Althusser de 1961 a esos “hechos incuestionables” que nos recuerdan el lenguaje de ese funcionario de la CGT, obligado a presentar a sus camaradas como una obviedad las últimas elucubraciones del aparato: “Son hechos, camaradas”. El paso del “comunismo pequeñoburgués” al “comunismo proletario”, ¿es un hecho? ¿De qué pequeña burguesía y de qué proletariado se trata en ese caso? ¿Qué significan, en la París de 1844, en el contexto de los debates que agitan a los grupos comunistas –y a la Liga de los Justos en particular– las calificaciones “comunismo pequeñoburgués” y “comunismo proletario”? ¿Qué modificaciones en el orden de la práctica política están indicando? El corte de 1845, ¿es posible porque Marx adoptó “posiciones teóricas proletarias”? ¿Acaso esa “explicación” no se reduce al mero acoplamiento de una tautología (es porque adoptó posiciones teóricas marxistas que Marx pudo hacer la ciencia marxista) y una norma (es proletario aquello que es consagrado como tal por la tradición marxista)?

Althusser nos da la opción: o no pasó absolutamente nada alrededor de 1845, como dice John Lewis (el providencial John Lewis…) o bien existe el corte. Sin embargo, sí pasaron cosas. En 1844, Proudhon es puesto en un pedestal, en 1847, recibe acérrimas críticas. “Ergo, algo irreversible comienza en 1845” (Althusser, 1973, 53). Cabe hacer notar, de paso, que ese algo irreversible que comienza en 1845, al parecer, no atañe aún a Proudhon en 1846, puesto que en esa fecha Marx y Engels le envían una carta muy deferente para invitarlo a participar en una corresponsalía socialista internacional. Mas en eso no está lo esencial. Lo esencial está en la noción teórica que sirve para dar cuenta de la historia teórica de Marx: la revolución filosófica. Esa noción encierra en sí misma la solución a los problemas planteados por la supervivencia de las categorías del joven Marx. Quien dice revolución dice

contrarrevolución que dormita. Marx ocupa posiciones teóricas proletarias. Pero las clases explotadoras llevan a cabo una salvaje lucha contra las posiciones teóricas proletarias. Y así regresan los viejos conceptos. Si Marx habla en El capital de alienación o de negación de la negación, es porque la burguesía abre la ventana y se mete en su discurso, como sucede en Monod. “Basta con que, al amparo de la lucha de clases, la ideología burguesa se haga más apremiante para que la filosofía burguesa penetre en el propio marxismo. La lucha de clases en la teoría no es una palabra. Es una realidad, una terrible realidad” (Althusser, 1973: 61).

Aquí, la lucha de clases en la teoría se otorga su leyenda dorada: la lucha de clases en el texto de Marx. Cuando Marx dice proceso, es el proletariado quien habla a través de su boca. Cuando dice alienación, es la burguesía quien penetra en su discurso. Por supuesto, todas esas luchas de clases se dan “en estrecha y constante relación con la lucha de clases propiamente dicha” (Althusser, 1973: 59). Como no se nos puede demostrar muy bien en qué está ligado el fuerte retorno de la alienación presente en los libros III o IV del Capital con una ofensiva burguesa ni cómo se lleva a cabo la réplica proletaria, se establece un paralelo entre los remolinos de la teoría y toda la vida militante de Marx. “Marx fue un dirigente del movimiento obrero durante treinta y cinco años, siempre ‘pensó’ dentro de la lucha, sólo pensó y resolvió dentro de la lucha del movimiento obrero y a través de ella” (Althusser, 1973: 62).

Tal que se rinde al movimiento obrero para quitarse mejor de encima a los obreros empíricos. Marx, que hablaba menos y hacía más que Althusser, y sabía que no bastaba con subrayar una palabra (dirigente) para dar consistencia a la cuestión, en ciertas ocasiones, no se privó de reconocer que no dirigía gran cosa. Y se encerró largos años en el British Museum, por juzgar que era lo mejor que podía hacer por la revolución. Toda esa grandilocuencia sólo tiene por finalidad hacernos tragar la tesis no verificada y no verificable: cuando el viejo Marx retoma los conceptos y esquemas del joven Marx, lo que está en tela de juicio es la presión de clase burguesa.

Sólo hay una manera de salir de esa fantasmagoría: estudiando seriamente a qué problemas responde la reintroducción de los

antiguos conceptos o de conceptos que se le “parecen” en cada lugar donde eso sucede. ¿Cuál es su función discursiva, cuáles son los retos políticos reales? No se puede salir de esa situación diciendo que desaparecen “tendencialmente” a medida que va madurando el pensamiento de Marx. Son despedidos con brutalidad durante un corto período (1845-1847), donde Marx emplea de modo sistemático un lenguaje empirista y se dedica a reducir todo concepto filosófico a una realidad empírica (lo cual también quiere decir que, a menudo, los conceptos formalmente despedidos simplemente están disfrazados. De ahí, la extraña figura teórica de La ideología alemana). Tras la revolución de 1848, aquellos conceptos vuelven a aparecer con funciones distintas: utilización de categorías y esquemas tomados de la crítica de la religión para pensar la fantasmagoría política de esa época, empleo masivo de las categorías hegelianas y antropológicas cuando Marx retoma la crítica de la economía política (Grundrisse), remisión a la lógica hegeliana al elaborar El capital. Los ejemplos más interesantes son, sin duda, aquellos donde se recuerdan los esquemas de la antropología para hacer eco a las luchas y aspiraciones obreras. Althusser, que indica suavemente a John Lewis que “puede seguir buscando” en los textos políticos si quiere encontrar allí la alienación, no necesitaría esforzarse demasiado para encontrar, en la primera redacción de La guerra civil en Francia, consideraciones sobre el Estado y la sociedad, sobre la necesidad para el pueblo de retomar “su propia vida social”, cuyo origen no es dudoso. Consideraciones que están en el corazón mismo de la reflexión sobre el concepto “científico” de aparato de Estado. Y detrás de ese concepto de fetichismo que, aparentemente, habría que expulsar de la cientificidad del Capital, también se hallan las aspiraciones obreras. El punto desde el cual es posible pensar la mistificación de la mercadería y comprender el funcionamiento del sistema capitalista es el de la aspiración animada por la lucha de los trabajadores: la asociación de esos “productores libres”, de esos “hombres libremente asociados”, cuyas relaciones sociales y cuyas relaciones con sus objetos serán “simples y transparentes” (Marx, 1975)[78]; idea de la marca social del trabajo en los objetos, la cual responde a ese sueño contemporáneo de los fabricantes de bronce que hicieron huelga en París, aquel de una civilización “donde respirarían hombres libres, cuya especificidad es la de imprimir a sus trabajos el carácter indeleble de la vida social que respiran”

(Barberet, 1886: 134).

Esas breves indicaciones, simplemente, sugieren una idea: quizá no haya una conceptualidad marxista que habría que extraer de las escorias ideológicas o de las invasiones burguesas, sino varias conceptualidades. No una lógica del Capital, sino varias lógicas, estrategias discursivas diferentes que responden a problemas diferentes, que hacen eco, de diversas maneras, a los discursos dentro de los cuales las clases se piensan a sí mismas o afrontan el discurso adverso: ciencia de los economistas clásicos o protestas de los obreros, discurso de los filósofos o informes de los inspectores de fábrica, etc. La pluralidad de las conceptualidades es también un aspecto no de la "lucha de clases en la teoría", sino de los efectos de la lucha de clases y sus formas discursivas en el discurso de los teóricos. Aquellos que pretendan aislar la "cientificidad" del discurso marxista de todos los elementos no científicos aún tendrán unas cuantas penas. Y aquellos que quieran realizar la separación entre los conceptos "pequeñoburgueses" y los conceptos "proletarios" aún tendrán unos cuantos desengaños.

IV. Lección de historia: Las fechorías del humanismo

Todo lo que la justicia ha hecho en contra de la libertad de prensa y en contra de las asociaciones políticas estaría perdido, si cada día se pudiera esbozar a los obreros su posición, comparada con aquella de una clase de hombres más elevada de la Sociedad, repitiéndoles que son hombres como ellos, y que tienen derecho a los mismos disfrutes.

Persil, fiscal real (1833)

En la medida en que su ideología está liberada de las concepciones burguesa y pequeñoburguesa, las masas no se reconocen como "hombres" ni buscan reivindicar su "dignidad humana".

Saül Karsz, Théorie et politique: Louis Althusser

"Es posible: fabricamos, vendemos, nos pagamos".

Los obreros de Lip

La Respuesta a John Lewis nos muestra a la filosofía dando un nuevo paso. La lucha de clases en la teoría ya no se limita a cerrar las ventanas que producen corrientes de aire idealistas en la filosofía espontánea de los eruditos. En adelante, va a hablar de "eso que quema los labios", va a ocuparse de la política en sentido vulgar, la de los burgueses y obreros, los soviéticos y los checoslovacos.

A uno le podría sorprender que esa nueva intervención no sea más que la reanudación del viejo combate de Althusser: la lucha del marxismo contra el humanismo teórico. Pero eso equivaldría a ignorar la relación entre la filosofía y la política que prescribe la rectificación althusseriana: la filosofía es una intervención política sólo en la medida misma en que es eterna, en que es la indefinida repetición del mismo combate. A los científicos, esta debe recordarles, indefinidamente, que tienen razón al creer en la realidad de su objeto; a las masas, o más bien a su vanguardia –política y filosófica–, esta debe repetirles, una y otra vez, que el marxismo no es un humanismo, que el humanismo no es más que la figura política del idealismo burgués. No le pediremos a la filosofía althusseriana, pues, que diga otra cosa. No tiene otra cosa que decir. Lo único nuevo que puede hacer es decirlo respecto de nuevos objetos. Por lo tanto, aquí sólo nos interesará la manera en que lo dice, el lugar que ahí se define de la filosofía, de la política y de las masas.

¿Por qué motivo la cuestión del humanismo es la cruz de la filosofía althusseriana? Eso se entiende con facilidad: por un lado, "el ML es formal": el marxismo no es un humanismo. El "Hombre" es un mito ideológico burgués, que permite la explotación disimulándola. Por el otro, los teóricos y dirigentes marxistas, desde Marx hasta Mao, hablan un poco más de lo que cabría acerca del hombre, su alienación, la historia que hace o la necesidad de transformarlo en profundidad. En cuanto a los obreros, mejor ni hablar: por más que el antihumanismo marxista sea la "posición teórica de clase", estos no dejan de valerse del hombre, de asegurar que son hombres y no perros, de cantar que "la tierra sólo pertenece a los hombres" o de reivindicar una sociedad más humana. Y en el momento mismo en que el libro de Althusser hacía su entrada en el mercado teórico francés, los obreros de Lip lanzaban su desafío al orden burgués, en nombre del siguiente principio: "La economía está al servicio del hombre, no el hombre al servicio de la economía". ¿Acaso esos obreros se habrían quedado en 1844? ¿Cuál es, pues, la relación entre ese hombre que es perseguido en las universidades y ese hombre que proclaman en las fábricas?

La filosofía nos garantiza, entonces, que al suprimir al hombre, no está suprimiendo a los hombres reales (Althusser, 1973: 32).

Precaución superflua: sabíamos desde hace largos años que sus crímenes jamás eran sino especulativos. El nexo que nos interesa es aquel que su combate contra el humanismo mantiene con las batallas de palabras que se libran en las luchas de clase. Y a eso la filosofía tiene dos respuestas posibles. La primera consiste en decir que ella no habla más que de filosofía, que no se ocupa de los gritos de indignación ni de las generosas palabras que puede invocar el hombre, sino del hombre como concepto filosófico con función teórica, de su pretensión de ofrecer un punto de partida teórico a la ciencia marxista. Así, la filosofía evita toda ambigüedad, pero a costa de no decir más que generalidades admitidas por todo el mundo. El punto de partida teórico del Capital, ¿no es el hombre? ¿Quién lo cuestiona? Incluso en el partido de Althusser, donde con gusto se reivindica la tradición humanista, nadie sostiene semejante tesis. ¿La historia no tiene sujeto? ¿Quién se preocupa por darle uno? ¿Usted dice que John Lewis? ¿Quién se preocupa por John Lewis? Y si usted tuvo que ir tan lejos para buscarse un socio, ¿acaso no es porque en su partido, donde sin embargo se dicen muchas cosas, no podía encontrar el más mínimo apoyo para encarnar la tan temible tesis que propone que el hombre es el sujeto de la historia? Hoy en día, la lucha contra el humanismo teórico y la filosofía del sujeto, ¿es una lucha de clases importante en la filosofía? Mire alrededor suyo: en ese punto, la universidad francesa de 1973 está tan pacificada como la sociedad soviética de 1936. No hay un solo lugar donde no se proclame la muerte del hombre y la liquidación del sujeto: en nombre de Marx o de Freud, de Nietzsche o de Heidegger, del "proceso sin sujeto" o de la "deconstrucción de la metafísica", grandes y pequeños mandarines van por doquier, acechando "al sujeto" y expulsándolo de la ciencia, con el mismo ardor que ponía la Tía Betsy al echar a los burros de su césped en David Copperfield (Dickens, 2011)[79]. La única lucha entre nuestros filósofos universitarios versa sobre lo siguiente: ¿con qué salsa nos comeremos "el sujeto"? En cuanto al hombre, no hay hypokhâgneux[80] que no se sonrojaría al invocarlo hoy en sus disertaciones. De hecho, los únicos que todavía se atreven a hablar de él, sin más precauciones, son los trabajadores.

De ahí la pregunta: ¿contra qué está peleando exactamente la filosofía? La entrevista de 1968 a L'Unità le asignaba determinado papel: si trazaba las líneas de demarcación entre los conceptos, si

prestaba tanta atención a la corrección de las palabras, era porque: "En la lucha política, ideológica y filosófica, las palabras también son armas, explosivos, calmantes o venenos. A veces, toda la lucha de clases se puede resumir en la lucha a favor de una palabra contra otra" (Althusser, 1968). Ahora bien, resulta que en la lucha política e ideológica, el "hombre" y el sujeto de la historia juegan partidas muy distintas. Si la filosofía se niega a considerar lo que allí se pone en juego, si allí donde las palabras tienen efectos ("abolición de la explotación del hombre por el hombre", "el verdadero nombre del insurrecto es el hombre", "un socialismo con rostro humano"…), ella declara que ese no es su problema, que no se trata, en ese caso, de conceptos de la teoría proletaria, sino de meras palabras de enojo, indignación o generosidad, la filosofía opera un reparto que estropea su pretensión política: por un lado, el ámbito de lo inteligible, de las "posiciones de clase proletarias en la teoría", que repudian al hombre por ser un mito burgués; por el otro, el ámbito de lo sensible, cuyos actores no tienen "la misma selección de palabras" y donde estas, en consecuencia, no deben ser tomadas al pie de la letra, sino explicadas por las circunstancias y remitidas a lo que designan (los pobres también tienen sus "conceptos-indicios"). El hombre que Althusser denuncia en John Lewis nada tiene que ver, entonces, con aquel que burgueses y proletarios se devuelven cotidianamente en su lucha. Y la filosofía sólo se ocupa de algunas tesis cuyos efectos políticos no salen de las salas de conferencias.

Si esta consecuencia es poco aceptable, entonces, la filosofía debe hablar no sólo del sujeto de la historia, sino del humanismo como ideología política práctica, no sólo del concepto filosófico de "origen absoluto", sino de las partidas que el "hombre" juega en la lucha ideológica de clase. Debe explicar por qué, por ejemplo, en la lucha entre patrones y obreros, el "hombre" está del lado de los patrones. En apariencia, la cuestión se demuestra sin demasiado esfuerzo: las relaciones mercantiles generalizadas por el capitalismo están autorizadas por el derecho burgués. Ese derecho que proclama al burgués libre de explotar el trabajo ajeno y al proletario libre de vender su fuerza de trabajo produce una ideología jurídica: ideología de la libertad, del sujeto de derecho, de los derechos humanos. Esa ideología jurídica origina, en el campo filosófico, la categoría de sujeto; en el campo político, el concepto burgués de

hombre y humanismo. Al hablar del hombre, al asegurar a los proletarios que todos los hombres son libres e iguales –en suma, al cantarles la "canción humanista"– la burguesía les impide ver la realidad de la lucha de clases. Los convence de que son sujetos libres y de que son todopoderosos como hombres. El marxismo debe liberar a los obreros de esa ilusión. Liberación de la cual un habitual comentador de Althusser nos da esta idílica visión: "En la medida en que su ideología está liberada de las concepciones burguesa y pequeñoburguesa, las masas no se reconocen como 'hombres' ni buscan reivindicar su 'dignidad humana'" (Karsz, 1974: 267). Dichosas las masas por fin liberadas de la reivindicación "burguesa" de la "dignidad humana". No se arriesgan a los inconvenientes de esos millones de trabajadores fusilados o deportados a los cuatro puntos cardinales por haberse metido en la cabeza esas tonterías. Pero más dichosos aún los dirigentes, que tan bien supieron educar científicamente a sus masas, para liberarlas de esas concepciones burguesas.

¿Qué presuponen semejantes análisis? Que sólo los burgueses piensan y que, hasta tanto los proletarios no hayan sido instruidos por la ciencia de los intelectuales, el hombre, el derecho o la libertad de la que ellos hablan no son más que la expresión, en el mejor de los casos invertida, de las relaciones de dominación que estos padecen. "La ideología de la libertad es impuesta al proletariado que, espontáneamente, la incluye en la representación de la Sociedad y del lugar que allí ocupa" (Karsz, 1974: 214). ¿De qué libertad se trata y qué quiere decir imponer? La burguesía siempre puede imponer por la fuerza la libertad de los obreros, aquella libertad que pone por escrito la ley Le Chapelier, en junio de 1791. Eso no impide que, en todos los tiempos, la idea obrera de la libertad haya sido antagónica a la idea de los amos. Para la burguesía, la libertad es contratar y despedir obreros, según el libre acuerdo de dos individuos. Para los obreros, la libertad es ir a trabajar donde quieren, vender su trabajo únicamente a un "precio justo", irse del taller con sus compañeros si se les niega ese precio justo. A esa libertad, los amos le dan un nombre: el despotismo de los obreros[81]… Igual que, para los obreros, la libertad de los amos es tiranía. Libertad de los amos: libertad de tener que vérselas nada más que con individuos. Libertad de los obreros: libertad de estar juntos, de tratar sólo colectivamente y de dejar juntos un trabajo.

Toda la historia de las luchas obreras por la fijación y el respeto de la paga en el siglo xix lo demuestra: la "libertad de vender su fuerza de trabajo" no puede ser la libertad de cada obrero. Sólo es válido aquel contrato que se celebre con la colectividad de los trabajadores. Que dos obreros en un taller acepten trabajar por debajo de la paga y toda la corporación se sublevará contra esa violación de su derecho. Porque, ante todo, la lucha "económica" por la paga es esto: la lucha de la legalidad obrera contra el derecho burgués. Para que la idea burguesa de la "libertad de trabajo" se volviera meramente aceptable, hizo falta un trabajo secular de los aparatos policial, judicial, penitenciario, así como una intensa lucha en el aparato sindical. Y la experiencia cotidiana nos demuestra que la burguesía aún está lejos de la realidad.

Es que si el derecho burgués puede crear en los filósofos ilusiones respecto del sujeto y su libertad, no sucede del todo lo mismo con los obreros. Precisamente en el punto donde ste habla de los amos y los obreros, la bella apariencia de la igualdad entre las personas y la abstracción del binomio persona/cosa se quiebran. Cuando el derecho burgués borra las diferencias de clase, no es por natural disimulo, tampoco es de acuerdo a la mera evolución de las relaciones de producción; lo hace porque los obreros lo compelen a ello. En los códigos napoleónicos, los obreros, instruidos por las luchas por la paga y el control de la contratación, leen otra cosa que la libertad de los individuos: leen la diferencia de derechos entre amos y obreros. Durante más de medio siglo, lucharán contra los artículos donde esa diferencia se ve materializada: artículos 414 a 416 del Código Penal, que distinguen las penas aplicables a la "coalición" de amos y a la coalición de obreros, definiendo para estos últimos una categoría inexistente para los primeros, a saber, la del cabecilla (lo cual, amén de la agravación de las penas –hasta 5 años de prisión y 5 años de máxima vigilancia– implica toda una ideología de la lucha obrera); artículo 1781 del Código Civil, que asegura que se cree al amo bajo palabra en cuanto a la cuota de las pagas ya abonadas. Si esas disposiciones desaparecieron de nuestro derecho, es sólo gracias a las luchas que los obreros libraron contra esa denegación de su derecho, porque lucharon precisamente por ser "personas" del mismo estatus que los amos, por ser reconocidos como "hombres" y no como obreros[82].

Dicha reivindicación es aparentemente paradójica, pero, de hecho, responde a cierto discurso de la burguesía. Pues la "canción humanista" que esta canta a los obreros siempre fue un tanto particular. Consideremos, por ejemplo, a la burguesía que se instala en el poder en 1830 y, al año siguiente, se ve amenazada de muerte por la Revuelta de los Canuts[83] de Lyon. ¿Qué les canta ella a los obreros? ¿Qué sólo hay hombres y que todos son iguales y hermanos? En absoluto. Dice, por el contrario: hay una lucha de clases, la lucha de los no poseedores contra los poseedores, de los bárbaros contra los civilizados. Y a esos bárbaros que están en el núcleo de la civilización, sobre todo, no hay que darles el título y las prerrogativas de hombre. Advertencia lanzada por la revista Journal des débats, poco después de la insurrección lionesa:

La sedición de Lyon reveló un grave secreto, el de la lucha intestina que tiene lugar en la sociedad entre la clase que posee y aquella que no posee. Nuestra sociedad comercial tiene su herida, como todas las demás sociedades. Esa herida son sus obreros. No hay fábricas sin obreros… Y con una población de obreros en constante crecimiento, aún necesitada, la sociedad no tiene descanso. Cada fabricante vive en su fábrica como los plantadores de las colonias en medio de los esclavos, uno contra cien […] los bárbaros que amenazan la sociedad no están en el Cáucaso o en las estepas de Tartaria. Están en los arrabales de nuestras ciudades manufactureras" (Journal des débats 1831)[84].

De ahí la conclusión: a esos bárbaros que no tienen nada que defender, no hay que darles ni armas ni derechos. En ello, la opinión de los propietarios se une a la del aparato de Estado, tal como lo expresara, en 1833, el fiscal Persil, futuro ministro de Justicia, durante el juicio a un pregonero: "Todo lo que la justicia ha hecho en contra de la libertad de prensa y en contra de las asociaciones políticas estaría perdido, si cada día se pudiera esbozar a los obreros su posición, comparada con aquella de una clase de hombres más elevada, repitiéndoles que son hombres como ellos, y que tienen derecho a los mismos disfrutes" (Grignon, 1833: 1)[85].

Hay lucha de clases, proclama la burguesía. Ni hablar de ir a decir a los obreros que son hombres como los burgueses. A lo cual, paradójicamente, los obreros responden: no hay bárbaros y civilizados, no hay distinción de clases, somos hombres como ustedes.

Respuesta a Journal des débats del tipógrafo Barraud:

Los obreros no son esclavos; aún tienen en Francia el título de ciudadanos y, sin orgullo como sin pretensión, se creen tan libres como quienes les dan ocupación […]. ¿Qué les hicieron, pues, mis colegas los PROLETARIOS para que vengan a vomitar así furibundas imprecaciones contra nosotros, dignas a los sumo de esos buenos tiempos en que los grandes señores hacían cortar las orejas a esos canallas y feos plebeyos que cometían el atroz crimen de atreverse a pasar delante de su noble persona sin quitarse el sombrero? (Barraud, 1832: 4)

Al parecer, Barraud no hace sino devolver al espantado burgués la ideología oficial de su clase: ¿acaso no soy como usted un libre ciudadano? Ilusión democrática que descansaría en el desprecio de la élite obrera por los "esclavos". El uso de las palabras requiere, empero, más atención. El terror del burgués letrado hilvana la metáfora: herida, esclavos, plantación… El proletario rechaza la metáfora; remisión a la literalidad que equivale a una remisión a la práctica. Para quien padece las obligaciones del taller, las palabras tienen otro grado de realidad. Se las toma al pie de la letra. Tratarnos de esclavos es tratarnos como esclavos. Aquel que dice: estamos rodeados de esclavos, no sólo está expresando su desprecio por los obreros, sino que también refuerza las cadenas de la dominación capitalista. Qué quiere probar, por lo demás: que no hay que dar armas a los obreros. El uso de las palabras desencadena el uso de armas. Y es el derecho de los obreros a las armas lo que está defendiendo Barraud al decir que ellos son hombres como los burgueses. Con eso, el moderado lenguaje de la respetabilidad obrera da inicio a la cadena que conducirá al lenguaje de los proletarios insurrectos. Barraud: no sólo los propietarios son

hombres. Nosotros también somos libres ciudadanos. Entonces, dennos armas. Pottier: “el verdadero nombre del insurrecto es el hombre”. El hombre, es decir, el productor, ya que sólo los productores son hombres: “El ocioso irá a habitar a otra parte”.

Respuesta a Persil del sastre Grignon: si el Gobierno “no permite que se enseñe al obrero su destino de hombre” es porque “sólo nos considera como el instrumento de disfrute del rico holgazán” (Grignon, 1833: 1). A esa calificación que el poder niega a los obreros responden las calificaciones que los amos se permiten darles y que ellos rechazan de modo uniforme: “Se atreven a acusarnos de revuelta. ¿Pero somos nosotros sus siervos? […] Esos señores están dispuestos a reconocer que la mayoría de los sastres es honesta y SUSCEPTIBLE de tener buenos sentimientos […]. No es demasiado conveniente para los hombres que salen de nuestras filas y que pueden regresar un día que se nos declare SUSCEPTIBLES de tener buenos sentimientos” (Grignon, 1833). La reivindicación de la calidad de hombre es el rechazo de ese poder de calificar a los obreros que se atribuyen los amos: poder de calificación que no es más que la expresión, materializada en la carta de su Manifiesto, del derecho de propiedad sobre sus obreros al cual aspiran: “Que esos señores cesen de aspirar a un derecho de propiedad sobre nosotros, y entonces podremos entrar en un arreglo con ellos” (Grignon, 1833). Ahí está la palabra decisiva. El hombre cuya calidad reivindican los obreros no es el fantasma producido por la libertad y la igualdad de las relaciones mercantiles. Es más bien la imagen donde se afirma la resistencia a esas relaciones, el rechazo de la tendencia que encierran y que transforma a los propios obreros –y no únicamente a su fuerza de trabajo– en mercadería, sobre la cual los amos se arrogan un derecho de propiedad y que quisieran hacer circular como las demás: tendencia a una esclavitud que los obreros denuncian como inherente al capitalismo. En ese otoño de 1833, los sastres indican la vía para salir de la esclavitud capitalista: la apropiación obrera de los instrumentos de producción. Para satisfacer las necesidades de su huelga y para mostrar que algunos hombres pueden prescindir de amos, crean un Taller Nacional donde ellos mismos confeccionan y venden la ropa. Iniciativa cuyo sentido no escapa a la burguesía: “En su delirio, incluso llegaron a publicar que ya no habría más amos y que se iba a confeccionar la ropa con la mera mecánica de las asociaciones, sin crédito, sin

responsabilidades y con hombres que serían iguales entre ellos, que no recibirían órdenes de nadie y que ejecutarían como mejor les pareciera" (Aguet, 1954: 84).[86]

Así juega el hombre que reivindican los sastres. En definitiva, es porque debajo de las clases sólo hay hombres que pueden prescindir de patrones. El "hombre" no es una máscara que distraería de la lucha, sino una consigna para pasar de las prácticas obreras de control del trabajo a las prácticas de apropiación de los medios de producción; de la independencia de los obreros a la autonomía de los productores. Otra cadena que se inicia y que conduce hasta nuestra actualidad. Lip 1973: los obreros no son gente que uno separa y desplaza como se le antoja. Un arma para recordarlo: "Es posible: fabricamos, vendemos, nos pagamos." Un porvenir que se dibuja a partir de allí: "una economía al servicio del hombre".

Es posible: toda la lucha ideológica entre la burguesía y el proletariado se juega allí. Porque la burguesía siempre ha cantado a los trabajadores la misma canción: la de su impotencia, la de la imposibilidad de que las cosas sean distintas, la de su incapacidad, en cualquier caso, para transformarlas. Desde las guarderías que la burguesía liberal creara hacia 1840, porque nunca es demasiado temprano para acostumbrar a los hijos de los obreros a la resignación, hasta los Colegios de Enseñanza Técnica (CET) que conocemos, aquella siempre enseñó a los hijos de los proletarios una misma lección: no la del hombre todopoderoso, sino la del orden, la obediencia y la promoción individual. Al decir que los hombres eran libres e iguales en derecho, jamás se le olvidó añadir que, en realidad, eso no siempre sucedía, que estaba en la naturaleza de las cosas el hecho de que los hombres fueran desiguales, que el binomio dominación y servidumbre estaba inscripto en la naturaleza del hombre. Lección que Montfalcon enseña así a los obreros en 1835 y que, desde entonces, mucho no ha cambiado: "La aristocracia de fortuna, si es un mal, es un mal inevitable. Tierras, dinero, casas, riquezas de toda índole, den todo a la clase pobre, hagan aplicar la ley agraria, nivelen todas las condiciones; que hoy nadie tenga más que el otro, y mañana los vicios inseparables de nuestra naturaleza, la incuria, las profusiones, la incapacidad pronto habrán restablecido esa desigualdad que los subleva" (Autor desconocido, 1835: 37-38).

El sujeto "libre" de la burguesía es una naturaleza determinada, y

determinada, precisamente, para la desigualdad. Su hombre siempre es doble. Es la complementariedad necesaria de un dominante y un dominado. Humanismo si se quiere, mas no discurso sobre el hombre-Dios. Discurso que dice a los proletarios que nada pueden hacer por ellos mismos. “A pesar de los medios para comprimirnos en caso de necesidad, saben mejor que nosotros que nosotros somos toda la fuerza, toda la potencia, como somos la fuente de toda riqueza […]. También para cautivarnos intentan hacer nacer en nosotros consideraciones que nos encadenan. Se atreven a decir que no podríamos vivir sin los especuladores, puesto que son ellos quienes nos dan una labor” (Noiret, 1840: 3).

Tales son las consideraciones mediante las cuales la burguesía busca encadenar a los obreros: hay leyes necesarias e implican, necesariamente, una dependencia: los patrones dan una labor[87].

Así se enuncia una vez más, frente a los obreros que rechazan los despidos, la gran sabiduría de la burguesía: ¿ustedes quieren el pleno empleo? Pero no hay pleno empleo sin la correcta marcha económica, no hay correcta marcha económica sin capitales, no hay capitales sin rentabilidad asegurada, no hay rentabilidad asegurada sin libertad de contratar y despedir. He aquí el círculo. No podemos cambiar nada. O si no, es la URSS. No hay desempleo, de acuerdo. Pero tampoco hay posibilidad de ir a trabajar donde uno desea; fijación autoritaria a un lugar de trabajo, desplazamiento de poblaciones, trabajo forzado a gran escala. Pueden elegir. Pero no saldrán del círculo. Siempre hará falta una minoría –poseedora o simplemente gestora– que, mediante el libre juego del mercado o mediante la coacción del aparato de Estado, reparta a los obreros en los lugares donde su actividad sea más rentable.

Respuesta de los obreros de Lip: “Se quiere hacer creer a todos los trabajadores que los despidos son una cosa normal, que son un regulador de la economía, como la lluvia y el buen tiempo son reguladores del sistema de alimentación de agua de la tierra. Es falso. Es un regulador inherente al régimen capitalista, pero que no es indispensable en una economía hecha para el hombre” (Piaget, 1973).

La burguesía proclama: ¿quieren quedarse juntos? Está muy bien, es absolutamente “humano”. Pero la economía tiene sus leyes. El

discurso obrero le replica mediante una idea de hombre que desempeña el mismo papel que la "historia" en Marx: denuncia la "naturaleza" que justifica la dominación capitalista, derroca la afirmación burguesa (es imposible que la economía funcione de otro modo) con la afirmación revolucionaria: otra economía es posible, afirmación práctica de lo posible que puede expresarse, sin ninguna mistificación, en la reivindicación de "derechos": derecho al empleo, derecho a la fiscalización de la empresa. Pedir el derecho al empleo no es doblegarse a la ilusión jurídica del "sujeto de derecho", al contrario, es utilizar lo jurídico para denunciar el hecho de que lo económico, en realidad, es político; que las necesidades económicas de los despidos y el desmantelamiento no son más que estrategias patronales para suprimir los derechos adquiridos por los trabajadores y destruir la comunidad de donde extraen su fuerza.

No es un simple cambio de la ideología jurídica burguesa contra la práctica patronal, sino la oposición de dos ideas del derecho. Derecho a la indemnización, conceden los burgueses: los trabajadores son "acreedores súperprivilegiados"; derecho al empleo, retrucan los obreros[88]. Así continúa una vieja lucha ideológica: filantropía burguesa que ayuda a los trabajadores a salir del aprieto en que los pueden hacer caer las tensiones naturales de la economía y la naturaleza falible de los patrones; autonomía obrera que afirma un derecho de la colectividad de los trabajadores. Misma batalla que aquella que oponía, en 1848, el derecho al trabajo de los obreros al derecho a la asistencia de los burgueses: batalla de derechos fundada en una batalla de poderes entre las instituciones de control estatales y patronales y las instituciones de control obrero, las formas de la comunidad obrera.

Finalmente, lucha entre dos fábricas. "La fábrica está allí donde están los hombres". La frase de Piaget, más allá de la circunstancia de la ocupación de Palente[89], da su sentido a la lucha: respuesta a la fábrica capitalista, a su despotismo, a la organización jerárquica, al secreto comercial, a las medidas de arriba que despiden e indemnizan. A lo que se opone la fábrica fundada en la comunidad de los trabajadores, que impone su propio ritmo de trabajo, su organización sin jerarquía y su comercio sin secreto. Aquí, al recurrir al hombre, se denuncia lo que el dispositivo althusseriano

(economismo/humanismo) esconde de la realidad del capitalismo: el despotismo de fábrica, los aparatos de poder que aseguran su reproducción, las ideologías de asistencia que esos aparatos reproducen y que repiten a los obreros, indefinidamente, la imposibilidad de que las cosas cambien. Sistema despótico cuyo único esfuerzo ha sido, desde los orígenes, el de quebrantar la comunidad obrera, sus instituciones autónomas, sus prácticas colectivas y su ideología colectivista. La fábrica capitalista es, ante todo, no el desarrollo de las fuerzas productivas, sino la comunidad obrera quebrantada. La fábrica que está "allí donde están los hombres" es el proceso de trabajo fundado en la comunidad obrera, perpetuada o reconquistada en la resistencia. Siempre la misma vía, que va desde la exigencia primera del pleno empleo al esbozo de otro mundo en la lucha, hecho "para el hombre", es decir, sin ambigüedades, por y para la comunidad de los trabajadores.

Así funcionan en la lucha no las simples palabras, sino los discursos de clase. Todo se zanja claramente en un sentido: la libertad, que es de los amos o los obreros; el hombre, que es propietario o productor. Todo se zanja no entre las palabras (el hombre a la derecha, las clases a la izquierda) sino en las palabras, en sus inversiones y torsiones; dialéctica salvaje donde los teóricos de la revolución no siempre se hallan, máxime porque, desde luego, el corte nunca es sencillo. El hombre, el derecho, la justicia o la moral –que reivindican frente a Marx los internacionales parisinos– van de un polo a otro sin cesar, de Tolain –el contador doctrinario y futuro versallés– a Varlin –el revolucionario que no quiere elevarse y dejar su clase–: de la integración burguesa a la autonomía proletaria. Las palabras "charlatanas" de esos obreros que, en 1870, Marx se alegra de saber en la cárcel, he aquí que, en marzo de 1871, se convierten en las palabras de la revuelta de los productores que toman el cielo por asalto. No era únicamente la vieja lección de filosofía berlinesa, transmitida a esos sesos autodidactas, por el filósofo joven hegeliano Grün y el "pequeñoburgués" Proudhon. También era el lema de un nuevo mundo. Dicha dualidad de apreciación política que se refleja en el discurso teórico de Marx; por ejemplo, en el primer capítulo del Capital, en esas fantasías de asociación de productores libres y relaciones sociales transparentes, que enturbian el bello rigor del análisis de la mercadería. Enunciados cuyos mismos términos hacen eco a las declaraciones contemporáneas de

los broncistas de París, y que remiten la posibilidad de la ciencia al ideal esgrimido por los trabajadores en lucha: la asociación de productores libres (Rancière, 1973). Todo se corta en dos: si el fetichismo no es el nuevo rostro de la alienación, también es porque la libertad de los obreros de París no es aquella de los Libres de Berlín[90], porque el "hombre" cuya dignidad oponen los broncistas a las maniobras patronales no es el hombre feuerbachiano. Y también porque, si bien el "método analítico" de Marx no parte del hombre, el hombre, el productor libre, ocupa determinado lugar en el discurso teórico de Marx: no como ornamento retórico o chatarra filosófica, sino como foco que hace posible la puntería misma de la ciencia. Lugar teórico fundado en la práctica y el discurso obrero, que no podrá ser, por supuesto, aquel de un "fundamento" filosófico de la ciencia. Y entonces se dirá justificada la iniciativa que discierne en los discursos políticos y filosóficos de qué hombre se trata y en qué lugar este funciona. Pero semejante discernimiento es precisamente impensable en el seno del dispositivo teórico althusseriano. Este abarca los repartos discursivos reales a través del doble reparto especulativo entre lo científico y lo ideológico, y entre los conceptos y las palabras. De los discursos de clase que se intercambian sobre el hombre, sus derechos y su libertad, debe hacer un concepto unitario "el humanismo" y ordenar todo su discurso según la doble tesis:

1. El marxismo es un antihumanismo;

2. pero no por ello condena el "socialismo con rostro humano" o "la abolición de la explotación del hombre". Son palabras y no conceptos.

En esta separación se pierde lo que la filosofía althusseriana afirmaba sostener: el poder de las palabras. Porque esta no logra pensarlo sino dentro de una teoría de la representación: la palabra de hombre es una imagen que refleja y disfraza las condiciones de la dominación burguesa. Así, el poder ideológico de la burguesía es concebido como una superposición de sistemas representativos: el sistema de inscripción jurídica transcribe las relaciones mercantiles; la ideología jurídica se refleja en el discurso del "hombre" y el "sujeto". La eficiencia del poder en la ideología no es otra cosa que la eficiencia de una representación de las condiciones de existencia

de ese poder.

Aquí, la teoría de los aparatos ideológicos del Estado se volatiliza. Queda un juego de la esencia y la apariencia, que lleva a Althusser al terreno que él creía haber abandonado: el del joven Marx. "Detrás del hombre, es Bentham quien triunfa" (Althusser, 1973: 88). Detrás de la universalidad del libre ciudadano, el egoísmo del interés privado: detrás del humanismo, las relaciones mercantiles. Pero en Bentham, no es el interés privado o las relaciones mercantiles lo que se escondería detrás de la bella universalidad de los Derechos Humanos. Es la ideología y la práctica de la asistencia y la vigilancia, las cuales se arraigan en el despotismo de fábrica y responden a la necesidad de asegurar a una minoría el control de la mayoría. La formación de los hombres necesarios para la reproducción de las relaciones burguesas se hace menos por el juego de ilusiones producidas por el texto y la práctica jurídicas que por los efectos prácticos y discursivos de todo un sistema de disciplinas: de taller, de escuela, de prisión, etc. Pero a partir de la negativa política de tomar en cuenta lo que Marx designa como el núcleo mismo de la opresión ideológica burguesa, la separación entre el obrero y las "potencias intelectuales de la producción", Althusser permanece encerrado en la vieja concepción metafísica: aquella según la cual el poder "ideológico" se ejerce por subversión de la visión. Las palabras no son para él elementos de prácticas discursivas articuladas sobre otras prácticas sociales, sino representaciones de las condiciones existentes. A partir de allí, sólo se pueden dividir así: por un lado, aquellas que representan la dominación burguesa –hombre, derecho, libertad; por el otro, aquellas que se forjan en otra parte, en el conocimiento científico –masas, clases, procesos… Reparto que otorga a los filósofos el poder de guardapalabras; pero que también encierra ese poder en el rango de la censura: respecto de esos obreros o de esos intelectuales que, desde París hasta Moscú o Praga, pasando por Besançon, persisten en utilizar las palabras de la burguesía.

Dado ese rol de censura, se entendió que la filosofía sólo podía escapar a través de otro reparto. Aquel que escinde el orden de lo verdadero del orden de lo empírico, que distingue los enunciados teóricos (el hombre, concepto de un "origen absoluto") de los enunciados prácticos (el hombre, grito de indignación o de cólera).

A no confundir lo que no ha de confundirse, dice la filosofía: el hombre de Garaudy con el socialismo de rostro humano de los checos. No era el humanismo teórico lo que reclamaban los checos (según recuerda la policía, nunca se vio a un manifestante reclamar un sujeto de la historia), era el socialismo en la independencia nacional, "un socialismo cuyo rostro (y no el cuerpo: el cuerpo no entra en juego en la fórmula) no estuviera desfigurado por prácticas indignas de él […] y del socialismo" (Althusser, 1973: 67-68).[91]

Los combatientes del socialismo checo o los contestatarios soviéticos tienen derecho a hablar del hombre o del socialismo con rostro humano porque están en medio de una práctica donde no tienen "la misma selección de palabras" que aquí. Mas los marxistas occidentales de la cátedra son inexcusables porque sí tienen la selección de palabras y sólo se creen en la obligación de emplear conceptos rigurosos. Dicho en otros términos, la corrección de las palabras sólo es políticamente importante allí donde las palabras son "libremente" escogidas. Pero la selección de palabras no existe más que donde ya no tienen importancia: en las revistas filosóficas. Con certeza, Garaudy hubiera podido sostener durante toda su vida en las revistas del Partido un discurso sobre el humanismo integral, sin apenar a nadie. El problema Garaudy nació, precisamente, porque allí donde hablaba, en el aparato del Partido, sus palabras hacían eco a lo que acontecía en Checoslovaquia o en la URSS, porque ponía en relación el presente que se estaba haciendo allí y el futuro que se proponía aquí. Pero eso es, nada menos, lo que rechaza el aparato del PC. Para este, lo que sucede allí no tiene nada que ver con lo que pasa aquí. ¿Checoslovaquia? Reprobamos la invasión, pero aquí no hay nada que temer: las libertades políticas y la independencia nacional estarán aseguradas. ¿Solzhenitsyn? Es lamentable. Pero miren el programa común: cada uno publicará libremente lo que quiera, siempre y cuando encuentre un editor. No vemos qué relación pueden tener estas cuestiones con el funcionamiento de nuestro aparato político.

Esa separación es la que viene a redoblar la distinción althusseriana entre lo que vale allí en la práctica y lo que vale aquí en la teoría. Las distinciones de la Respuesta a John Lewis encuentran su sentido en la ponencia de Althusser durante la fiesta de L'Humanité[92]: Pierre Daix perfectamente puede hacer preguntas en relación con

Solzhenitsyn. Pero aquí la discusión sobre ese asunto sólo puede ser una discusión científica. Y una discusión científica entre comunistas sólo puede tener lugar en la prensa del Partido. Por ende, Pierre Daix se equivoca al referirse a ello en Le Nouvel Observateur. Lo que está pasando en otra parte no debe cambiar en nada nuestras reglas aquí. Así y todo, hay que apoyar el movimiento checoslovaco, pero no transportar en nuestra filosofía lo que sólo es válido para la práctica de ellos. Lo que está sucediendo allí, no plantea ninguna pregunta en cuanto al funcionamiento del aparato político comunista aquí (el movimiento checo es un movimiento nacional).

Lo que ocupa el centro del análisis althusseriano en torno al "desvío estalinista" es el escamoteo de la cuestión de los aparatos políticos "comunistas", análisis que la mayoría de los críticos saludaron como la gran novedad de la Respuesta a John Lewis, pero sin ubicar con exactitud dónde residía tal novedad.

Esa novedad, obviamente, no se encuentra en la puesta en evidencia del carácter "economista" de la política estalinista, es decir, de la primacía acordada al desarrollo de las fuerzas productivas cueste lo que cueste, en detrimento de revolucionarizar las relaciones de producción. No se encuentra en el reenvío de la explicación del nivel de la superestructura al nivel de las relaciones de producción y las luchas de clases. Todas esas tesis ya estaban ampliamente difundidas. Si ciertos análisis como el de Castoriadis (1973: 205-281) habían permanecido confidenciales porque ningún movimiento político de masas los apoyaba, las cosas cambiaron con la Revolución Cultural China y la aparición del movimiento izquierdista en Occidente. La Revolución Cultural engrosó ciertos rasgos ya existentes del comunismo chino: economía que camina con ambas piernas, negativa a sacrificar el campo en aras del desarrollo de la industria pesada, primacía de la colectivización sobre la mecanización; lucha contra la jerarquía y el carácter fijo de la división del trabajo, llamamiento a la iniciativa de los trabajadores, lucha contra los estimulantes materiales. A través de todos esos rasgos, pudimos percibir la inversión de las prioridades que habían caracterizado la edificación económica de la URSS: primacía de la industria pesada, acumulación a expensas del campo, desarrollo del stakhanovismo, de los estimulantes materiales y de la

jerarquía de los salarios, omnipotencia de los cuadros, planificación desde arriba. Y pudimos percibir las decisiones políticas subyacentes a cada modo de desarrollo, así como los efectos políticos de uno y otro, pudimos ver en la Revolución Cultural la solución de masa a los problemas que el poder estalinista había dejado al cuidado de los aparatos policial, judicial y penitenciario. Todo eso se conocía bien, y sus huellas se encuentran en varias fuentes: en los libros de Bettelheim y los trabajos hechos en torno a él, en los libros sobre China (Macciocchi, Jacoviello, Karol, etc.), en los textos políticos como los del Manifesto y en innumerables cursos universitarios[93]. La novedad del libro de Althusser, pues, se sitúa en otro lado: en el desplazamiento político de esas tesis, en el tratamiento teórico que impone ese desplazamiento.

El acto político de la Respuesta a John Lewis consiste en la anexión a la ortodoxia "comunista" de tesis que eran patrimonio del izquierdismo. Si el reenvío de la superestructura a las relaciones de producción y el cuestionamiento del modelo económico de desarrollo no era nuevo en sí mismo, sí era cosa nueva para el Partido. Así pues, Althusser opera aquí una importación del izquierdismo a la ortodoxia, semejante a aquella de los aparatos ideológicos de Estado. Esa importación suponía, se ha visto, cierto mecanismo de anulación política y teórica: separación de una problemática teórica y de su base política, singularización del descubrimiento (las "hipótesis riesgosas" donde el investigador solitario "corre el riesgo" de plantear ideas que están a la vuelta de la esquina). Mayo del 68 no podía ser introducido sino al precio de ser suprimido enseguida. La importación del izquierdismo a la ortodoxia no puede hacerse sino mediante un mecanismo especulativo bastante similar a aquel cuyo funcionamiento Marx desmontaba en Stirner: transformación de los elementos de la práctica política en manifestaciones de una esencia. Para que cada manifestación de la lucha de clases pudiera entrar en la filosofía stirneriana de lo Único, debía ser transformada en predicado de lo Sagrado: el Estado, la política, las reivindicaciones de los trabajadores eran lisa y llanamente manifestaciones de lo Sagrado. Para que la crítica "maoísta" de Stalin pudiera entrar en el patrimonio del PCF, la política estalinista debía ser un predicado del economismo, una forma histórica de manifestación del binomio ideológico economismo/humanismo.

Allí reside la novedad teórica del libro: no en la determinación del "economismo" estalinista, sino en la aplicación al objeto estalinista del viejo esquema althusseriano: la ideología burguesa está constituida por la complementariedad de una ideología tecnicista/economista y de una ideología moral/humanista[94]. Aquí, como en otros lados, todo el trabajo consiste en hacer entrar lo nuevo en lo antiguo, en repetir sobre un nuevo objeto el corte intemporal de la filosofía materialista que repudia a su eterno adversario: el idealismo político, representado por el binomio economismo/humanismo.

De esta forma, toda la novedad del libro se juega ahí: en un redoblamiento de la noción de economismo; en el concepto que sirve a ese redoblamiento: aquel de desvío. La causa de la política "economista" de Stalin es la eficiencia de el desvío economista. Ahora bien, el desvío economista tiene una existencia reconocida (en los textos canónicos), una paternidad asignada (la II Internacional) y, a partir de allí, las cosas se explican solas: el desvío estalinista puede ser considerado, "guardando todas las proporciones del caso", como "una forma de la revancha póstuma de la II Internacional" (Althusser, 1973: 93). Desde ese punto, llegamos a la tierra prometida: del "economista" Kautsky al "humanista" Bernstein, del humanista neokantiano Bernstein al humanista sartreano John Lewis, se cierra el círculo: el combate contra el humanismo es, definitivamente, la lucha decisiva de nuestro siglo.

¿Revancha póstuma? ¿Historia de fantasmas? Para nada, dice Althusser, se trata de una aplicación del método leninista:

Al lector que quedara desconcertado ante la aproximación que sugiero entre el economismo de la II Internacional y el economismo del desvío "estalinista", primero responderé: mire cuál es el primer principio de análisis que Lenin recomienda y emplea, al comienzo del capítulo VII de La bancarrota de la II Internacional, para comprender un desvío en la historia del movimiento obrero. Lo primero que se debe hacer es ver si este no está "en ligazón" con alguna antigua corriente del socialismo (Althusser, 1973: 94).

Aquí, la metafísica de lo Mismo se da su sello de credibilidad: hay que buscar en los libros de Lenin. Son los libros de Lenin quienes lo dicen. Pero el enfoque de Lenin, por su parte, no tenía nada de metafísico. Buscaba el origen de las posiciones adoptadas frente a la guerra imperialista por las diferentes fracciones de los partidos socialistas europeos en su comportamiento político anterior, y concluía que las separaciones que se habían dado en torno a la cuestión de la guerra reproducían, más o menos en todas partes, aquellas que ya habían opuesto a oportunistas y revolucionarios. Las corrientes invocadas por Lenin representaban fracciones políticas reales, tendencias que actuaban en el seno de un mismo partido, en el marco de un mismo sistema económico (el imperialismo) y político (la democracia parlamentaria), tendencias que se apoyaban en fuerzas sociales alimentadas por esos sistemas: la aristocracia obrera, producto del imperialismo, la pequeña burguesía de notables, producto del sistema parlamentario.

El "desvío estalinista" ¿no estaría en ligazón con alguna "antigua corriente del socialismo"? En la historia vulgar, "historicista", dicho comentario llevaría a buscar esa corriente antigua no en la socialdemocracia alemana, sino en la socialdemocracia rusa. ¿Por qué no lo hace Althusser? Obviamente, porque entonces tendría que determinar el "desvío" con respecto a la "norma" leninista. Ahora bien, sobre la cuestión del desarrollo de las fuerzas productivas, el desvío no es muy aparente.

Todos los rasgos del "economismo" estalinista y posestalinista, ¿acaso no encuentran su aval en los textos y en las medidas prácticas de Lenin? Teoría del capitalismo de Estado como antecámara del socialismo, valoración de la organización "racional" del trabajo capitalista –y del sistema Taylor en particular–, disciplina de hierro en la fábrica, poder absoluto de los directores, tributo pagado a los especialistas, estímulo material al trabajo, todo eso fue afirmado en la teoría y llevado a la práctica por Lenin. Desde luego se dirá que, a diferencia de Stalin, Lenin era dialéctico, que siempre procedió mediante zigzags y rectificaciones: que siempre buscó el modo de conciliar el desarrollo de las fuerzas productivas, cueste lo que cueste, estableciendo formas de control

concretas de las masas sobre sus condiciones de existencia; que las soluciones que preconizó siempre eran para él provisorias y estaban determinadas por el análisis del momento actual. Si en abril de 1918 recomienda el sistema Taylor, no es por predilección abstracta de sus virtudes de racionalidad: años atrás, al leer a Taylor, había visto en su sistema, igual de bien que el anarquista Pouget, un sistema de esclavitud. Si en la misma fecha vuelve a referirse al desafío lanzado en diciembre de 1917 (sabremos prescindir de los especialistas burgueses) es porque la demora y las dificultades para organizar el control popular de la producción obligan a dar ese paso atrás (Lenin, 1967: 425-434 y 1976: 243-287). Y varias veces Lenin marcó como retrocesos opciones que, para Stalin, serán datos necesarios de la edificación socialista. Pero no es menos cierto que si Lenin minimizó los efectos de esos retrocesos y la duración de lo provisorio fue en función de determinada percepción de la lucha contra la restauración del capitalismo. Para él, la transformación ideológica de las grandes masas –campesinas en particular– sólo puede descansar en la industrialización (y, en particular, la electrificación). La lucha decisiva se juega en el plano económico y se identifica, sobre todo, con la lucha de la gran producción contra la pequeña producción. Es esta la que recrea constantemente el mercado y también los hábitos ideológicos (egoísmo y anarquía) que se encuentran en la base misma del capitalismo. La victoria del socialismo es la victoria de la gran industria sobre la pequeña producción. Y esta victoria sólo es posible mediante la adopción de las formas más avanzadas de la división del trabajo capitalista y de las formas de poder que implican a nivel del proceso de trabajo (omnipotencia de los directores); estrategia de fuerzas productivas que las juzga susceptibles de un único tipo de desarrollo. Lenin no considera las formas de la división del trabajo capitalista como neutras, pero las piensa como una etapa indispensable para desarrollar fuerzas productivas socialistas. Lo cual implica cierta concepción del poder: el poder político de los proletarios no es el poder de los obreros en la fábrica. El socialismo está hecho de dos mitades: el capitalismo de Estado que conlleva la sumisión de los trabajadores a la mano de hierro de los directores y la represión de sus tendencias “pequeñoburguesas”; el poder del proletariado definido centralmente a nivel del aparato de Estado (Lenin, 1967: 437-470).

En esto, “el economismo” de Stalin puede invocar la norma. Y resulta que la cuestión velada por la indeterminación del concepto de economismo es la cuestión del poder; no se trata de la influencia de la ideología burguesa sobre el “movimiento obrero” por medio de “tendencias economistas”. Se trata de la relación entre el poder proletario y el despotismo de fábrica. El poder ideológico de la burguesía no es el poder del economismo y del humanismo. Es la desposesión de la inteligencia obrera, la mutilación de sus capacidades, la oposición al trabajador de una ciencia que se pasó completamente del lado de las “potencias de la producción” (Marx, 1975). Y el problema planteado por la teoría de las “dos mitades” es la compatibilidad entre la ausencia de poder a nivel del proceso de trabajo y el poder a nivel del Estado. Es el problema de la localización del poder. Justamente, lo que aportaron de esencial la Revolución China y, en particular, la Revolución Cultural es la idea de que una clase sólo puede garantizar su poder en el Estado si tiene el poder en todas partes.

De esta forma, lo que queda en el centro del problema es la relación entre la cuestión del desarrollo de las fuerzas productivas y la cuestión del poder. Y está claro que, en ese tema, la relación entre el “desvío economista” de la II Internacional y el desvío “estalinista” pasa por la “norma” leninista y que hay ciertas ideas comunes entre socialdemócratas rusos y alemanes; primero, la de un orden necesario de sucesión de los modos de producción. Lenin se niega a esperar que el desarrollo de las fuerzas productivas en el marco del poder burgués produzca las condiciones materiales del socialismo, afirma la necesidad de quebrantar ese poder. Pero también piensa que la edificación del socialismo, en el marco del poder proletario, debe pasar por el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas. Cree en el carácter necesario y progresista de la técnica capitalista y de las formas capitalistas de la división del trabajo. Tal idea halla su respaldo en la concepción del Partido, en la teoría de “la escuela del capitalismo” que la apoya: la disciplina que conviene a la organización revolucionaria es la que el capitalismo enseña en la escuela de la fábrica (Kautsky: 267). La “tendencia antigua” que, en 1918, caracteriza la concepción leninista de la organización económica (pasemos a la escuela de los trusts) es la misma que caracterizaba a la organización del Partido en 1902: cierta idea de la escuela del capitalismo. Todo Partido

organizado para la toma del poder anticipa, en las formas de división del trabajo, la repartición del poder y del saber que lo definen, cierta organización de la sociedad futura. Y Lenin reconoce el modelo de organización que propone a su Partido en la socialdemocracia alemana. No es necesario que Kautsky vuelva para atormentar las noches estalinistas; el mismo ya está suficientemente presente en la problemática de Lenin.

Así, siguiendo el comentario de Lenin, se puede establecer de Kautsky a Stalin una filiación menos especulativa que la de Althusser. Tal filiación no resulta menos abstracta y, al querer extraer de ¿Qué hacer? (Lenin: 2004) los rasgos de la sociedad estalinista, se alimenta un antileninismo aceptablemente metafísico. No se puede aislar las concepciones bolcheviques de las condiciones de la lucha de clases en las cuales se formó la socialdemocracia rusa. Y los fenómenos que caracterizan al estalinismo (refuerzo de la jerarquía y la disciplina del trabajo, constitución de nuevas clases privilegiadas, uso masivo de la represión policial, judicial y penitenciaria) no podrán ser deducidos de las "tendencias" impulsadas por la ideología y la organización bolcheviques. Esas tendencias sólo pudieron actuar al combinarse con factores objetivos: luchas encabezadas por las antiguas clases explotadoras o intermedias, luchas de clase en el campo y conflictos ciudad-campo, formas espontáneas de reconstitución del poder de los expertos, relaciones capitalistas o prácticas represivas de los aparatos zaristas[95]. Sin embargo, eso no suprime la pregunta: ¿qué papel específico desempeñaron los aparatos de Estado soviéticos y, antes que nada, el aparato del Partido Bolchevique en la reconstitución de las formas capitalistas de la división del trabajo y la reaparición de clases privilegiadas que oprimían a la mayoría de la población? ¿Qué responsabilidad exacta cabe a la concepción bolchevique del poder, la toma del poder, la organización que debe adueñarse de él, los lugares y formas de su ejercicio? Pregunta "abstracta", desde luego, mas sin embargo ineludible con miras a una historia materialista de las luchas de clases en la URSS, que cayera en la trampa del idealismo de las reconstituciones retrospectivas y fuera cercada por la chatura del anticomunismo burgués: pregunta acerca de las formas de poder que constituyen la "dictadura del proletariado", de los efectos de clase específicos producidos por el funcionamiento de los aparatos de Estado "proletarios". Y

precisamente a ese nivel juegan los efectos de la “ideología burguesa”: no en la relación entre el “humanismo” y el “movimiento obrero”, en la relación entre los instrumentos del poder ideológico de las clases dominantes (disciplinas de la fábrica, la escuela o el ejército; miedo del gendarme, secreto de la administración, solemnidad del tribunal, “educación” penitenciaria, etc.) y los instrumentos dados al pueblo para tomar y ejercer su poder. Preguntas que rebotan en nosotros, forzándonos a preguntarnos qué porvenir socialista nos deparan nuestras organizaciones “comunistas” y “proletarias”; que obligan al comunista Althusser, por ejemplo, a preguntarse qué futuro nos depara un partido comunista donde los dirigentes hacen política, los intelectuales discurren con sus pares y las bases militantes pegan afiches; a preguntarse qué relaciones reales de poder representa hoy y prefigura mañana su “centralismo democrático”; qué formas de división del trabajo o poder político son anticipadas allí donde el aparato del Partido ejerce un poder: en su organización, en sus municipalidades o en las comisiones paritarias que gestiona. Pregunta que también se plantea a las organizaciones que afirman haber roto con el “revisionismo” del PCF: ¿qué sociedad prefigura su propia organización, sus formas de división del trabajo, de ejercicio del poder y distribución del saber?

Por eso no hay análisis serio del período estalinista que no pase por un análisis del leninismo, lo cual también significa: no hay “desvío” estalinista que se opondría a la norma leninista, no hay una separación entre un marxismo ortodoxo y los desvíos. La teoría de Marx no lleva inscripta en su frente lo que debe producir. Hay formas de apropiación del marxismo, en luchas de clase determinadas, a través de aparatos de poder determinados.

Pero la posibilidad del discurso de Althusser está suspendida de ese concepto de desvío. De modo que, para él, Lenin sólo interviene para avalar su propio desvanecimiento, para remitir a la abstracción de un desvío y al sujeto que es el soporte designado de todo desvío: la II Internacional. Uno no se puede contentar con sonreír ante esa “revancha póstuma” de la II Internacional. Hay que reconocer allí un mecanismo teórico perfectamente calibrado. “La II Internacional” es, en efecto, uno de esos extraños objetos teóricos que, para Althusser –y no sólo para él– aseguran el mecanismo de la

especulación: operadores teóricos que tienen la función de producir una ilusión de realidad, hacer creer que el filósofo "marxista" habla de filiaciones y acontecimientos históricos reales, cuando no está hablando más que de fantasmas especulativos como el economismo y el humanismo. Esos operadores, al modo hegeliano, transforman la empiria en especulación y la especulación en empiria, reducen fenómenos históricos como el estalinismo a la delgadez de abstracciones como el economismo y encarnan conceptos como el "humanismo" en la existencia empírica de individuos: ¿Bernstein? un "neokantiano y humanista declarado" (Althusser, 1973: 62). ¿Por qué humanista declarado? Bernstein no funda su enfoque en una teoría del hombre, sino en una apreciación de la evolución económica del capitalismo y la evolución política de la socialdemocracia. De acuerdo a la evolución del capitalismo (que no corre hacia su perdición), llama a la socialdemocracia a tener la teoría de su práctica (reformista) y a aplicar al marxismo el criticismo kantiano. Pero en el discurso de Althusser, Bernstein no es sino el soporte empírico de las categorías economismo y humanismo, el operador que permite sustituir la oposición entre tendencias intemporales del Movimiento Obrero por la realidad de las luchas de clase y los enfrentamientos políticos.

Tal es la necesidad de la "lucha de clases en la teoría": sólo funciona para reducir lo actual a lo eterno, lo otro a lo mismo. Sólo plantea la historia como discontinua para reintroducir allí continuidades peculiares como la de ese "Movimiento Obrero" del cual la II Internacional o la política estalinista son variadas manifestaciones. ¿Cómo se fundan, en efecto, los conceptos de "resurgimiento" o "revancha póstuma"?

No por medio de un vulgar "historicismo", sino porque existe una continuidad en la historia del movimiento obrero, de sus dificultades, de sus problemas, de sus contradicciones, de sus soluciones adecuadas y, por ende, también de sus desvíos en función de la continuidad de una misma lucha de clases contra la burguesía y de una misma lucha de clases (económica, política e ideológico-teórica) de la burguesía contra el Movimiento Obrero. Es en esa continuidad que se fundan las "revanchas póstumas" o los

“resurgimientos” (Althusser, 1973: 94).

Texto ejemplar: no bien interviene la lucha de clases, todo el sistema de lo heterogéneo, la teoría de la historia discontinua y del “momento actual” se desvanece. Queda la unidad transhistórica de un sujeto y sus predicados. ¿Qué hay que probar? Que las tendencias que actúan en la socialdemocracia alemana de 1900 pudieron desempeñar un papel en la Rusia soviética de los años treinta. Toda la respuesta está suspendida de la unidad de un sujeto: el Movimiento Obrero. ¿Y por qué se puede hablar de un mismo sujeto? Porque encabeza una misma lucha de clases. Así se demostraba, antes que Kant, que el alma era permanente: porque tenía el predicado de la permanencia. Es así como el “proceso sin sujeto” de Althusser se repuebla de extraños sujetos: el Movimiento Obrero, que recoge en su interioridad tanto los procesos de Moscú como los éxitos electorales del PC, tanto la Comuna como la invasión de Checoslovaquia; la Clase Obrera, sujeto con nueve millones de cabezas en la huelga de Mayo del 68, el ML que refuta a John Lewis; repoblación cuyo mecanismo es fácil de comprender. Althusser está en la misma situación que Feuerbach. Este quería los predicados, pero sin el sujeto; la religión, pero sin Dios. Althusser quiere una historia discontinua, “sin sujeto ni fin(es)”. Pero también quiere una filosofía que, en cada objeto y en cada circunstancia, pueda distinguir al idealista del materialista, al proletario del burgués, al exacto del desviante. Entonces, tiene que hacer desfilar a toda esa procesión de sujetos cuya realidad empírica es la encarnación de un concepto: el Movimiento Obrero, el Partido, la Clase Obrera, el Marxismo-Leninismo, etc.

Se trata de una operación especulativa cuyo provecho político es el de esconder, detrás de las tendencias y los desvíos del “Movimiento Obrero”, el tema de la naturaleza de clase de los aparatos políticos “proletarios”. La cuestión decisiva que abarcan el “humanismo” y el “economismo” de Stalin es la cuestión de la naturaleza de clase del poder estalinista. No la de saber si la política estalinista fue contaminada por la ideología burguesa, sino qué fuerzas sociales reales se expresaron allí, qué relaciones de poder efectivas instituyó, tanto a nivel de los aparatos de Estado como a nivel del proceso de

trabajo. Decir que la Rusia postestalinista aún está afectada por los efectos del economismo es tapar las preguntas verdaderamente molestas: ¿Cuál es la naturaleza del poder soviético? ¿Qué clase ocupa el poder en la URSS? A esas preguntas, los comunistas chinos responden: la URSS es un Estado social-fascista donde una minoría burguesa ejerce su opresión sobre el pueblo. Althusser, por su parte, quiere hacer obra filosófica, es decir, "desplazar la posición del problema". De la superestructura, hay que regresar al problema fundamental: la línea economista. Aquí, es Mao quien sirve para evitar las preguntas que plantea Mao: de la Revolución Cultural, Althusser retiene la idea de que las luchas de clase son, ante todo, luchas de líneas, y que esas luchas no tienen fin: seguramente haya algo que no esté bien en la URSS, algo que no esté bien en el PCF; mas hay que volver a la raíz de las cosas: si algo no está bien es a causa de la línea economista, que afecta tanto a uno como al otro. Ahora bien, mientras haya una burguesía en esta Tierra, existirá el contagio. Y lo mejor que se puede hacer es reforzar con el auxilio de la filosofía la línea proletaria antieconomista y antihumanista. Y si para eso se puede utilizar a Mao es porque él mismo también forma parte del Movimiento Obrero. Todo sucede en el interior del mismo sujeto: Breznev y Mao, Scheidemann y Rosa Luxemburgo, Georges Marchais y Pierre Overney[96] son distintas figuras del mismo Movimiento Obrero.

La explicación de Althusser no sólo tiene el mérito de esquivar las cuestiones realmente temibles. Dibuja, al mismo tiempo, el rostro de una nueva ortodoxia: ya no es el tiempo de los voceros oficiales encargados de justificarlo todo a cualquier precio. Esos terminan siempre planteando y planteándose problemas. Pierre Daix negaba la existencia de los campos. Jamás convenció a nadie y es sabido en qué anda hoy en día. Althusser propone otra cosa: no niega la represión, pone en alerta contra las formas teóricamente peligrosas que podría adoptar la protesta contra la represión. Dice que eso no es lo fundamental, que poco importa saber si hay o no campos en la URSS y si se envía a los contestatarios a asilos psiquiátricos –"suponiendo que los soviéticos, en adelante, sean preservados de todo menoscabo al derecho, ni ellos ni nosotros, sin embargo, habremos salido del 'desvío estalinista'" (Althusser, 1973: 96)– y que las protestas humanistas nos impiden oír bien la silenciosa música de la línea economista: "Incluso se puede presumir que,

debajo de la verborrea de las distintas variedades de 'humanismo' controlado o no, esa línea prosigue una honorable carrera, en un silencio ora conversador, ora sordo, que a veces rompe el estupor de una explosión o de una escisión" (Althusser, 1973: 96-97).

"La verborrea de las distintas variedades de humanismo controlado o no", entendamos: es lo mismo el discurso de los intelectuales que son encerrados en clínicas psiquiátricas que el de los gobernantes que allí los encierran. Discurso del poder o discurso de la denuncia del poder, siempre es la misma verborrea. Reivindicar los derechos humanos en la URSS es afianzar el humanismo dominante, es tapar la dominación de la línea "economista"[97]. Hemos de disculparlos: no pueden seleccionar sus palabras, pero hemos de cuidarnos de que nos contagien. Nuevo discurso de la justificación del poder: "nada de verborrea, el mal viene de más lejos, demos paso al análisis".

Seguro hay que analizar. Pero el problema es siempre el mismo: ¿quién analiza? Acaso Althusser tiene razón en recordarnos que él siempre planteó la misma pregunta en lo que atañe a la desestalinización. Pero el problema no cambió: ¿cómo es que puede hacer esa pregunta? Althusser ya lo ha aprendido: en su partido, no hay lugar para una filosofía que dice lo que hay que hacer, sino únicamente para una filosofía que justifique lo que es[98]. La palabra de un intelectual "comunista" sólo puede tener dos estatus: justificación de la política del Partido o libre cháchara cultural. Althusser quiere hacer otra cosa. Quiere entablar una discusión sobre Stalin y el postestalinismo. Pero debe hacerlo sin plantear ni un segundo las preguntas: ¿Quién ejerce el poder en la URSS? ¿Cuál es la naturaleza de clase del PCF? Incluso debe llevar la autocensura hasta ignorar si hay o no violaciones de "derecho" en la URSS hoy ("suponiendo que, en adelante, los soviéticos sean preservados de todo menoscabo al derecho"). Si hay al menos una cosa segura hoy en la URSS es que ese menoscabo existe. ¿Qué es, pues? ¿Excesos en la democracia soviética? ¿Una manifestación de la burocracia? ¿El signo de una opresión de clase? Se puede discutir. Pero no se puede fingir no saber lo que las mismas autoridades del PCF reconocen.

Sobre tal base, la explicación "de izquierda" sólo puede ser la confirmación de lo que es: manifestaciones superestructurales de la

sociedad soviética, se nos remite a la realidad de la lucha de clases. Pero de esa lucha de clases se nos remite a la eficiencia de las "desviaciones". Y siempre son las mismas nociones que sirven para ese escamoteo, siempre el "humanismo" que sirve para olvidar las relaciones reales de dominación y para acallar las voces de la revuelta. En 1964, Althusser planteaba la pregunta: ¿Cuál es el estatus del humanismo soviético? Y daba la respuesta: el humanismo soviético es la ideología de una nación que está aprendiendo lo que es la sociedad sin clases. Hoy en día, el humanismo remite a la lucha de clases, pero esa lucha de clases, en última instancia, es la lucha del humanismo y del economismo por contagiar al movimiento obrero.

La filosofía, dice Althusser, desplaza la posición de los problemas. Definición que ningún filósofo "idealista" recusaría. Marx decía, más crudamente, que esta era el arte de transformar las cadenas reales en cadenas ideales. Por ende, sólo juzgaba posible un desplazamiento real a costa de salir de la filosofía. Aquí, el "desplazamiento" operado por Althusser significa lo siguiente: desplazar el problema desde los términos en los que tiene sentido para millones de hombres hasta los términos de los debates donde se enfrentan las pequeñas capillas del marxismo universitario. La cuestión del "economismo", planteada en sus términos verdaderos, es aquella de la organización del proceso de trabajo, la jerarquía, la posibilidad de una gran industria que pueda escapar al despotismo de la fábrica capitalista. La pregunta política seria que un militante "comunista" podría hacer a su partido, a partir de la Revolución Cultural, no atañe al "economismo" o a la "revolución científica y técnica", sino a la jerarquía. Cuando Séguy declara que los obreros jamás podrán prescindir de capataces o cuando Le Guen, secretario de los cuadros de la CGT, explica que la jerarquía de los salarios es una forma de la lucha de clases, puesto que reduce las ganancias patronales, ¿acaso no es ese el problema importante: allí donde las palabras surten efecto, donde las prácticas de hoy comprometen el porvenir "socialista" que nos tienen prometido? Detrás del "economismo", lo que está en juego son siempre las prácticas de poder. El "viento malo del economismo" que soplaba en la China de 1966 no era una tendencia paseante del "movimiento obrero", era la distribución de sobornos a una aristocracia obrera. La cuestión del economismo se refiere al poder que los trabajadores pueden

tener mañana sobre el proceso de trabajo, cuestión ligada al poder que pueden tener ahora sobre su lucha. Eso es lo que "la economía al servicio del hombre" de Piaget pone en juego para los trabajadores; sobre eso versa la crítica del economismo y el humanismo.

Pero a decir verdad, dirá el althusseriano "de izquierda", ustedes tienen mala fe. ¿Acaso no ven, como nosotros, que Althusser hace alusión a todo eso? Él bien sabe, igual que ustedes, que no son los fantasmas quienes hacen la historia. Está intentando iniciar una discusión en el PC. Y, por supuesto, no puede decirlo todo tan francamente y de una sola vez. Ustedes aprovechan para burlarse de sus historias de espíritus. Pero saben muy bien qué hay detrás.

De hecho, conocemos la fórmula que se convirtió en ritual en el discurso de los althusserianos: "A buen entendedor, adiós". Althusser habla para los listos, para aquellos que ven más lejos que los obtusos burócratas y saben decodificar su discurso. Pero precisamente en eso es solidario con esos burócratas, ya que su discurso "de izquierda" prorroga el poder de los especialistas. La "lucha de clases en la teoría", el poder de decretar desde lo alto de la cátedra los enunciados burgueses o proletarios –pero también de hablar entre líneas a los "buenos entendedores", es decir, a los mandarines marxistas– también es una "forma de la lucha de clases", al igual que la jerarquía de los salarios. Aquí, la doble verdad se anula. El "maoísmo" del profesor dice lo mismo que el economismo del cuadro o el humanismo del dirigente: la defensa de los privilegios de la gente competente, de aquellos que saben qué reivindicaciones, qué formas de acción y qué palabras son proletarias o burguesas. Discurso donde los especialistas de la lucha de clases defienden su poder.

El poder de la filosofía consiste en designar las tendencias y las desviaciones erróneas. Reenvío del hecho a la tendencia que reproduce especulativamente las prácticas discursivas del poder "proletario": discurso de los fiscales estalinistas que remite las contradicciones objetivas a las funestas tendencias de los responsables, que ve en las palabras incorrectas la presencia de una clase enemiga y en una máquina que se rompe el efecto de las tendencias burguesas del comisario de Industria. ¿Qué nos dice aquí

la filosofía? Que los crímenes de Stalin están fundados en la existencia de un desvío estalinista. Lo más notable es la seriedad con que esa explicación es recibida. Si las cosas no funcionaron es porque no se respetó la norma. En los textos "marxistas" ese razonamiento tiene todo su peso, como se vio en la práctica a finales de 1968. Y el poder de la "lucha de clases en la teoría" se basa en esos modos de razonamiento solidarios con las prácticas discursivas de un marxismo convertido en razón de Estado.

Lucha de clases en la teoría: unidad entre el discurso de la impotencia y el discurso del poder; impotencia, desde luego, para cambiar el mundo, pero reproducción del poder de los especialistas. De seguro, Althusser jamás hará entrar al maoísmo en el programa de su partido, pero, de igual modo, ese "maoísmo" no es más que el privilegio de los eruditos marxistas, el cual consiste en detentar su propia verdad, que sólo es un poco diferente de aquella del aparato, y en hacer de ella el principio de su poder.

Aquiles, decíamos, jamás alcanzará a la tortuga. Pero es de ahí que extrae su dignidad filosófica.

V. Un discurso en su lugar

Había una gran ambición en Althusser: pensar a Marx en su historia, para permitirnos implementar el marxismo en la nuestra; volver a encontrar, en contra de los guardianes de la doctrina, esa singularidad que pudiera hacer de la palabra marxista otra cosa que un discurso de la justificación o una cháchara cultural: el filo mismo, en los conflictos de nuestro tiempo, de lo que Lenin llamaba el alma viva del marxismo, la dialéctica revolucionaria. Hay que ver bien en qué devino hoy esa ambición.

En 1961, Althusser quería conducirnos a la historia viva del pensamiento de Marx. En 1973, nos hace de ella un cuento de hadas paranoico, donde las palabras malas de la burguesía toman por asalto las posiciones de clase proletarias en la filosofía. En 1963, pretendía volver a encontrar en Lenin y Mao la singularidad de una dialéctica que no fuera la ciencia del hecho consumado, sino un arma para cambiar nuestro mundo. En 1973, nos da la fórmula irrisoria de todos nuestros males pasados, presentes y futuros: el binomio economismo/humanismo.

Lo que queda hoy del gran proyecto: un pensamiento reducido a su propia caricatura: gran cháchara que, desde Feuerbach hasta Stalin o desde el derecho burgués hasta el movimiento obrero, sostiene, por sobre todas las cosas, el discurso aproximativo del saber –es decir, del oscurantismo– universitario; que sólo está allí para producir la autojustificación de la "lucha de clases en la teoría", para elevar la reiteración de verdades cada vez más falseadas a la dignidad de una lucha por salvar la revolución. Repetición de lo idéntico, discurso de la norma que denuncia los conceptos infiltrados en la teoría marxista, como otros denuncian en sus panfletos a los "provocadores burgueses" infiltrados en la fábrica, que enseña lo que hay que decir y no decir para ser un buen marxista.

Esa lección de marxismo es, desde luego, un poco distinta de aquella que se enseña en las escuelas del Partido. En ellas, los

futuros cuadros aprenden el nuevo evangelio, la revolución científica y técnica: la ciencia se ha convertido en una fuerza productiva directa. Un ejemplo, los transistores: en algunos años, se pasó del descubrimiento científico a la explotación industrial. Una prueba de los grandes cambios de nuestro tiempo y de las grandes esperanzas que pueden realizarse si nos unimos con los ingenieros y los ejecutivos contra los monopolios.

Por el contrario, en la escuela althusseriana uno aprende a burlarse de la ideología de las fuerzas productivas y la revolución científica y técnica. Esas tonterías son buenas para los burócratas. Nosotros sabemos qué es la verdadera doctrina de Marx y nos permitimos la audacia de ironizar en nuestros textos –con algunas precauciones, claro– sobre esas tonterías que enseña el Partido. Una manera de mostrar que nosotros conservamos toda nuestra libertad.

De hecho, Althusser es perfectamente libre de alegar todas las tesis "subversivas" que quiera. En efecto, esas tesis "subversivas" tienen la interesante particularidad de jamás dar origen a una práctica de desorden. Es libre de proponer el concepto de aparato ideológico del Estado y de burlarse con amabilidad de las ilusiones reformistas de los docentes comunistas, pero cuando en una municipalidad comunista, un docente es excluido de un Colegio de Enseñanza Secundaria (CES) por haber querido quebrar el marco del aparato escolar y la municipalidad acude en auxilio de la inspección académica para denunciar a ese perturbador, obviamente, eso no es asunto suyo. Es libre de criticar "la ideología de las fuerzas productivas" si no se ocupa de la política del Partido: libre de citar a Mao en los prefacios de ediciones latinoamericanas, siempre y cuando se calle cuando Marchais escupe sobre el cadáver de Pierre Overney; libre de proclamar la primacía de la lucha de clases, siempre y cuando no se ocupe de aquellas que están sucediendo en ese momento. Libertad bien conocida, la misma que la burguesía reserva a los intelectuales: libertad de decir todo en la universidad, de ser allí marxista, leninista, incluso maoísta, siempre y cuando se perpetúe, de ese modo, su funcionamiento. Libertad de ironizar acerca del poder mediante el cual se plasma el apego de los intelectuales al orden. En ese tema, los dirigentes del PC por fin comprendieron la lección burguesa. Ya no piden a sus intelectuales que inventen alocadas teorías al servicio de su política. Les dejan

decir lo que quieran, en lugares donde su discurso entra en la gran cháchara de la cultura. La adhesión de los intelectuales era incierta cuando estos debían negar sus propias exigencias, entrar en conflicto con su entorno, oír decir a sus "pares" que "no eran más que políticos" (Althusser, 1965: 18). En adelante, la adhesión de los intelectuales comunistas pasa por la defensa del elitismo universitario y la justificación de su propia práctica. Incluso con la dosis de heterodoxia sin la cual esa práctica no se puede pensar. Están los oficiales, aquellos que elaboran la política escolar, que se ocupan de las escuelas del Partido, que hacen las labores reconocidas. Están los oficiosos, los marginales cuya heterodoxia da muestras de la libertad actual de los intelectuales comunistas. Parte de desorden indispensable para el funcionamiento ordenado de toda institución, en la Francia pos 1968. A la ironía de Althusser responde la ironía del aparato. ¿Quién hace, en France Nouvelle, la crítica del libro donde Althusser denuncia el "economismo"? Joë Metzger, el representante de esos ingenieros y cuadros animados por la "revolución científica y técnica". ¿Y qué comenta del libro? En líneas generales, lo siguiente: Althusser dice muchas tonterías y no lee lo suficiente las obras de Georges Marchais, pero lo esencial es que demuestre a todos que uno puede decir todo lo que quiera dentro del Partido. A pícaro, pícaro y medio. Como recompensa por semejantes audacias, el "maoísta" Althusser recibe una invitación a la fiesta de L'Humanité para ir a corear contra el "revisionista" Pierre Daix. Pretende ser el lobo en el redil, se lo va a buscar para que ladre tras las ovejas sarnosas. Pretende plantear preguntas embarazosas, se le muestra que su discurso es tomado por lo que es: un discurso del orden. Destino necesario de un discurso que pretendía ignorar el lugar donde era pronunciado.

Althusser quería encontrar la racionalidad de la política fuera de la política, la dialéctica revolucionaria fuera de la sistematización de las ideas y las prácticas de revuelta existentes. Funcionario de la universidad y filósofo del PC, él creía posible, en el lugar que le designaban ambos poderes, encontrar el arma de la revolución. Pero un discurso universitario tiene la función de formar a universitarios, y un filósofo comunista no está capacitado para devolver a sus dirigentes el arma abandonada de la dialéctica. Muy pronto, Althusser debía encontrarse con el problema que se plantea a todo especialista marxista de la teoría: las relaciones entre el poder

afirmado de la teoría y las relaciones de poder reales en las que se produce la palabra del teórico. Limitación que no condena la palabra del intelectual a la impotencia o al servilismo, sino que obliga a este, en su discurso, a tomar en cuenta el lugar desde donde habla y a plasmar ese discurso en una práctica que apunte a transformar las relaciones de poder que hacen de él solamente un intelectual. Todo el esfuerzo de Althusser, por el contrario, fue el de expulsar de su discurso los efectos de poder que lo constreñían. A finales de 1963, se encontró expuesto a una doble interrogación: la de las autoridades de su partido, en cuanto al nexo entre su teoría y la política que se estaba haciendo en China, y la de los sindicalistas estudiantiles, en cuanto al nexo entre la disciplina de la ciencia y la disciplina universitaria. A ello, respondió neutralizando el lugar de su discurso, haciendo del poder de los profesores el poder de la ciencia y restringiendo la cuestión de su lugar en el PC al orden de la táctica (¿qué términos cabía adoptar que fuesen aceptables para las autoridades del Partido?). Fingió hablar en el seno, no de la universidad, sino de la teoría; no del PCF, sino del movimiento obrero. Lugares "neutros" y, por consiguiente, no afectados por los cortes que dividían el campo en dos, los marxistas y los universitarios. Cuando la lucha estalló, tanto en la universidad como en el PC, y el campo de los "marxistas" se encontró concretamente separado en dos, Althusser quiso continuar hablando en ese doble lugar neutro: el marxismo-leninismo (de Breznev y de Mao), el movimiento obrero (del obrero Marchais y del obrero Pierre Overney). En la práctica política, por supuesto, se vio claramente obligado a elegir. Eligió no "el" movimiento obrero, sino cierto movimiento obrero, aquel que lidera Breznev, que envía tanques a Praga o que ametralla a los obreros de Gdansk; aquel cuyos representantes en Renault-Billancourt denunciaban a Pierre Overney frente a su patrón, antes de insultar su cadáver. Pero en la teoría, pretende hablar para todo el mundo, tanto los izquierdistas como el PCF, y pretende utilizar la experiencia de todo el movimiento obrero, incluyendo a Mao. Después de todo, podría explicarnos por qué es miembro del PCF, pese a su "maoísmo", podría decir, como Régis Debray, que hay que ser realista, que de todos modos los millones de electores del PC y del PS no son otra cosa que los pequeños grupos de intelectuales faltos de aventuras, y que hay que ser reformista en la táctica para ser revolucionario en la estrategia. Pero justamente la posición de su discurso le prohíbe

justificar su posición política. Debe hacer como si la pregunta ni siquiera se planteara, hablar del campo del orden como si fuera el campo de la revuelta, de la Escuela Normal Superior, como si fuera la universidad revolucionaria de Yenan. Y a partir de allí, los efectos se ordenan por sí mismos: cuanto más quiere ser político ese discurso, más universitario es. Cuanto más pretende estar en contacto con la historia, más cae en lo intemporal. Cuanto más pretende ser izquierdista, más normalizador es. Afirma dar curso a una libre investigación, pero nos da un discurso de fiscal. En las palabras "lucha de clases", "masas", "revolución" no hay más que la larga letanía del orden. Ese discurso proclama que "las masas hacen la historia", para asegurar mejor el poder de aquellos que lo dicen, de aquellos que, desde la cátedra, decretan los enunciados burgueses o proletarios. Sólo recurre al discurso izquierdista y a la Revolución Cultural para reprimir las palabras de la revuelta y volver a dar confianza a todos los doctores en marxismo-leninismo.

Dicha inversión nos brinda la clave de ese "maoísmo": simple figura de la pequeña diferencia necesaria para que el filósofo marxista tome parte en la represión o la tergiversación de las ideas de la revuelta. No la expresión de deseos de un intelectual que intentaría conciliar sus ideas de filósofo con sus fidelidades de militante, sino una pieza de la maquinaria revisionista, una forma de represión específica donde se confirma el poder de los profesores de representar no ya lo universal del discurso burgués clásico, sino la unión entre lo universal de la ciencia y la positividad del proletariado.

Tal es, en efecto, la función que ahora lleva a cabo el discurso de la filosofía marxista en el interior del orden ideológico burgués. Atrás quedaron los tiempos en que Marx denunciaba una filosofía que sacralizaba la división del trabajo dentro del poder de las ideas, la conciencia de sí o la crítica crítica. Hoy, es el marxismo quien sirve para esa operación. La "lucha de clases en la teoría" es el último recurso de la filosofía para eternizar la división del trabajo que le da su lugar. Se podría concluir que, en la París de 1973, la "lucha de clases en la teoría" no es ni más ni menos peligrosa que la crítica en la Berlín de 1844: una nueva figura de la vieja función filosófica: interpretar el mundo para no tener que transformarlo. Eso equivaldría a olvidar que el desarrollo mismo del marxismo, sus

formas de apropiación política, modificaron el estatus del intelectual, así como el estatus de la interpretación. Desde que el marxismo devino en razón de Estado en la URSS, la interpretación dio otro poder a una categoría de intelectuales: ya no sólo el de transformar las cadenas reales en cadenas ideales, sino el de imponer cadenas reales en nombre del proletariado y la lucha de clases. Por encima de la represión de los intelectuales "pequeñoburgueses", uno vio elevarse el poder de la intelligentsia "proletaria": poder de hablar en nombre de las masas, de representar la conciencia o la ideología del proletariado y de interpretar, en nombre de esa representación, las acciones de los individuos o los movimientos de las masas. Mecanismo cuyo funcionamiento es llevado a su paroxismo en determinadas puestas en escena, como las de los procesos de Moscú, pero cuyo aprendizaje se hace en cada escalón de la jerarquía. Transformar a un militante obrero en un cuadro político o sindical significa transmitirle el poder de interpretar, de saber reconocer al provocador que hay detrás del obrero y a la verdadera reivindicación que hay detrás de la reivindicación aparente[99].

La filosofía, al convertirse en "lucha de clases en la teoría", se metió en la escuela de ese poder nuevo. Y ejerce ese poder de "representación" del proletariado en relación con los "intelectuales pequeñoburgueses", para enseñarles a reconocer a ellos también los verdaderos motivos de su insatisfacción o de su revuelta, para designarles sus auténticos enemigos y mostrarles cuán insuficientes son sus recursos para afrontarlos; para demostrar a los eruditos que se interrogan sobre su relación con el poder que su auténtico enemigo es el idealismo, y a los intelectuales rebeldes que, ante todo, deben luchar contra el contagio del humanismo. En el momento en que se plantea la cuestión de saber qué es, en nuestro marxismo, el arma de los campesinos y los obreros chinos y qué es el discurso de la razón de Estado soviético, la filosofía nos viene a decir que lo que amenaza al marxismo es el humanismo, la ideología de los derechos humanos y la libertad. En el momento en que es vital que cada forma de la subversión anticapitalista y antiestatal pueda liberar su expresión autónoma, la filosofía viene a recordar cómo hay que hablar y no hablar. Idealismo escondido detrás de la crítica del sujeto y de los llamados a la lucha de clases y a la ideología proletaria: llamada al orden en un lenguaje de

izquierda, maoísta, incluso, en caso de necesidad.

Discurso del orden en el léxico de la subversión: ergo, pieza en la maquinaria del moderno revisionismo, formado en la escuela de la razón de Estado soviético y confrontado a las formas nuevas de la revuelta anticapitalista. La torsión del discurso marxista erudito remite al sistema de las prácticas –discursivas y otras– de nuestros aparatos comunistas. Es cierto que sus dirigentes han abandonado, desde hace tiempo, la concepción marxiana de la autoemancipación de los trabajadores, así como los objetivos de destrucción del poder de Estado y de abolición del despotismo de fábrica y del salariado[100]. Sin embargo, su voluntad de gestión en el interior de las estructuras capitalistas y estatales no quiere ni puede expresarse en el lenguaje del reformismo. Ya no estamos en tiempos de Bernstein y compañía. Ni hablar de abandonar o corregir un marxismo que ha demostrado su capacidad para captar y someter las ideas de la revuelta. Ni hablar de andar diciendo por ahí que atrás ha quedado el tiempo de las revoluciones, que el capitalismo logra superar sus crisis y que quizá más vale contentarse con tener un gobierno que haga algunas reformas y mejore el nivel de vida de los trabajadores. Intenten, pues, con semejante discurso, mantener una disciplina de partido. Intenten atraer mediante esa sabiduría a los jóvenes rebeldes creados por la fábrica y la escuela capitalistas. Sólo el lenguaje de la lucha de clases puede servir para la doble función de normalización y recuperación, que define el vínculo entre revisionismo y revuelta. Cuando su propio poder se encuentra amenazado, el revisionismo coloca ese lenguaje al servicio de la simple causa del orden. Eso aconteció en 1969, cuando la lucha contra las “provocaciones” pasaba a primer plano. Hoy en día, el PC no sólo necesita ganar votos a la izquierda, sino que ya no puede reclutar apelando al orden. Los jóvenes que vienen a la JC quieren otra cosa. Hace mucho tiempo, cuando los izquierdistas gritaban: “Sólo una solución, la revolución”, se les respondía: “Sólo una solución, el programa común”. Ahora, los jóvenes comunistas han encontrado la síntesis: “Sólo una solución, la revolución. Sólo un medio, el programa común”. En la actualidad, el lenguaje marxista ya no debe celebrar únicamente la calma y la dignidad de las organizaciones obreras y lanzar un anatema contra los anarquistas y provocadores que le hacen el juego a la burguesía. Atrás quedaron los tiempos en que el Sr. Gisselbrecht[101] podía escribir en

sus diatribas antiizquierdistas que el concepto de “toma de poder” era un concepto pequeñoburgués, al cual había que oponer la noción científica de “fase de transición”. Hoy en día, las Juventudes Comunistas (JJCC) ocupan la embajada de Chile como vulgares provocadores izquierdistas. La teoría debe sonar al unísono. Al lado del discurso oficial sobre el capitalismo monopolista de Estado, hay lugar para un discurso de izquierda que aporte al revisionismo ese suplemento de alma teórica y maoísta correspondiente a la importación de métodos o consignas izquierdistas en la práctica de los jóvenes comunistas. Hay lugar para una filosofía de la recuperación[102].

En efecto, lo que no era posible en 1969, cuando el aparato dirigente del PCF temía por su hegemonía, ahora lo es. En el momento en que se publica el libro de Althusser en Francia, esos temores ya se han disipado, y quienes antaño vituperaban a los provocadores, ahora comentan con un tono sereno la “muerte del izquierdismo”. Los maoístas abandonan su sueño de ser el núcleo de una nueva unidad popular, los trotskistas hacen cola en los desfiles de la izquierda, los excombatientes del 22 de Marzo cantan a la libido y a las máquinas deseantes. Un declive del izquierdismo histórico que, sin embargo, no es el desvanecimiento de las aspiraciones anticapitalistas y antiautoritarias del cual se había convertido en representante. Por todas partes, esas ideas hallan nuevas formas de expresión. Por todas partes, se forman comunidades de lucha contra el orden burgués: obreros que rechazan la reestructuración capitalista, campesinos que se niegan a dejar sus tierras al ejército, trabajadores inmigrantes que rechazan la servidumbre, jóvenes que rechazan el acuartelamiento escolar y militar, mujeres, minorías nacionales… Pero esa dispersión que multiplica los lugares donde se plantea la cuestión del poder también vuelve irrisorios los esfuerzos del izquierdismo clásico para unificar esas luchas e imponerles su hegemonía. El caso Lip, si reveló la profundidad que podía alcanzar la subversión en la práctica y el pensamiento de esos obrero(a)s y empleado(a)s que eran descriptos como tan respetuosos, también demostró la impotencia radical de los movimientos izquierdistas para propagar esa subversión, para hacer de ella el principio de nuevas formas de organización de la revuelta. Inicio, sin duda, de un nuevo rostro de la subversión, pero final, en todo caso, de los grandes discursos

totalizadores del izquierdismo. Final, si se quiere, de la oposición entre los pequeños mundos comunistas y el gran mundo comunista. La era de la competencia está terminada, la empresa diferida de la recuperación por fin puede desplegarse. La dispersión de la revuelta, el fin del izquierdismo organizado, ¿acaso todo eso no prueba que sólo los viejos aparatos tan desprestigiados son factores de unificación? PC y PS rivalizan para atraer hacia ellos las fuerzas que el izquierdismo ha puesto en movimiento y que es incapaz de unificar.

Esa coyuntura vuelve a dar al discurso ecuménico de los marxistas de la cátedra un lugar que Mayo del 68 había puesto en peligro. Poco después de 1968, no era muy posible sostener el discurso de la filosofía marxista, decir ingenuamente: "El ML enseña que…". Una experiencia demasiado reciente había demostrado que todo discurso "marxista" debe ponerse a prueba en la práctica, reconocerse como discurso del orden o de la subversión. Y la pretensión de los filósofos de sistematizar la práctica de los otros ya no era admitida. Había muchos universitarios "izquierdistas" que explicaban que, para hacer una estrategia revolucionaria, primero había que elaborar la teoría del modo de producción, las clases y las alianzas de clases. Los filósofos podían atraer auditores, pero no engañaban a demasiada gente. A los jóvenes intelectuales que conformaban la potencial clientela de la filosofía marxista les resultaba claro, entonces, que la capacidad de sistematizar las luchas de clases correspondía a aquellos que peleaban. En materia de marxismo, la función de lo universal ya no era reconocida en los teóricos, sino en las organizaciones políticas. Eso también significaba que cierta necesidad de generalización y sistematización era satisfecha por el discurso de aquellas. Frente al discurso totalizador del revisionismo, había discursos totalizadores izquierdistas. Por ejemplo, la Izquierda Proletaria presentaba un discurso totalizador de ese tipo. Uno lo podía criticar, encontrarlo alocado, oponerle montañas de literatura marxista, lo cierto es que no por eso dejaba de funcionar como un universo al cual los intelectuales marxistas podían confrontar sus experiencias y su cultura. En 1970, Emmanuel Terray oponía la teoría de Marx y de Lenin no al "economismo" y al "humanismo", sino a las tesis de la Izquierda Proletaria. Hoy en día, el fraccionamiento de la revuelta signa el fin de las grandes síntesis políticas del discurso izquierdista. En 1969, se podía tener un

discurso izquierdista unitario sobre la relación entre la revuelta antiautoritaria de los jóvenes y las luchas proletarias. ¿Cómo pensar hoy, si no en la generalidad más pobre, la unidad entre la lucha de los campesinos-trabajadores, las escuelas secundarias, las mujeres y los inmigrantes? Esas luchas que atacan el poder en sus manifestaciones diversas y, a veces, contradictorias no sólo presentan la multiplicidad que haría más difícil el trabajo de síntesis. También presentan la multiplicación de los discursos de la revuelta. "Cuando los presos se pusieron a hablar, ellos mismos tenían una teoría de la cárcel, de la penalidad, de la justicia" (Foucault, 1972). Sin duda, se observará que los presos están en una situación privilegiada para hacer la teoría de su condición y que si sus revueltas fueron profundamente sentidas por el orden burgués, su discurso no resonó demasiado en el campo del discurso político. Pero en Besançon, cuando la gente de Lip se puso a hablar, sostuvo un discurso coherente sobre su práctica. Nada de palabras ni de gritos de indignación, ni de frases ejemplares que la práctica izquierdista recortara en el discurso de la revuelta para reinscribirlas en el discurso de los portavoces del universo proletario. Una auténtica teoría de lo que estaban haciendo: teoría donde las ideas de Mayo del 68 se encuentran con la tradición sindicalista; pero donde se puede reconocer también un nuevo tipo de "fusión": de la experiencia obrera de lucha con una ideología cristiana que, aparentemente, se propone otra cosa que ser "el suspiro de la criatura agobiada por la desgracia". Esta sorpresa no es única. En muchos lugares, frente a un discurso marxista transformado en discurso del orden, encontramos prácticas de subversión que se apoyan en teorías "idealistas". La imposibilidad de dominar la multiplicación y los cambios del discurso de la revuelta, de pensar las actuales luchas anticapitalistas y antiautoritarias en su unidad, vuelve a dar al discurso de la filosofía marxista un lugar que ya no ocupan las grandes síntesis izquierdistas. Ciertamente, este no responde a la exigencia de una reflexión de conjunto sobre las luchas de hoy, pero se instala en el vacío que crea la imposibilidad de esa reflexión: vacío de lo universal, vacío del libro.

Retorno de los viejos partidos para adueñarse de una revuelta que se escapa por todos lados; retorno de los marxistas de la cátedra para retomar el discurso del universal proletario que las políticas

izquierdistas ya no pueden sostener. A la sombra de la recuperación del izquierdismo que intentara el revisionismo, el dogmatismo ecuménico de los profesores de marxismo viene a tapar la división entre las ideas del orden y las ideas de la revuelta, y a desgranar el rosario de esas certezas que son un bien de todos: que las masas hacen la historia, que deben ser dirigidas por el Partido de la clase obrera, que ese Partido debe tener una línea política adecuada, practicar la línea de masa y hacer un análisis correcto de las clases intermedias, para trabar sólidas alianzas de clase y llegar bien armado a tomar por asalto el poder (lo cual, gracias a Dios, no está cerca de suceder). Tal discurso devuelve a la turbada conciencia marxista la solidez de sus certezas, que asegura que se puede hablar lisa y llanamente del proletariado, del marxismo-leninismo o del movimiento obrero, que entre las ideas que fundan la revuelta claramente hay que hacer una división entre aquellas que son burguesas y aquellas que son proletarias, y que los poseedores del saber marxista aún están capacitados para realizar esa división. A esa empresa de restauración del dogmatismo, cuyos monumentos ahora vemos acumularse, Althusser provee su principio filosófico: la "crítica del sujeto", la teorización del "proceso sin sujeto", es la vuelta que permite al dogmatismo hablar de nuevo en nombre del proletario universal, sin tener que preguntarse desde dónde y a quién habla; a costa de ese simple desdoblamiento que la conciencia "pequeñoburguesa" reprime, para asegurar su lugar en el discurso de la ideología proletaria (Althusser, 1968)[103].

Así, el regreso de esa filosofía que uno había creído enterrada en Mayo del 68 viene a designar el límite que la subversión de Mayo no franqueó: no destruyó la máquina teórica y política de la representación; el izquierdismo ha podido continuar hablando en el discurso de la representación, el discurso de lo universal sostenido en nombre de las masas. La renovación del althusserismo –y, más generalmente, del marxismo de la cátedra– viene hoy a dar testimonio de la impotencia de las clases intelectuales radicalizadas desde Mayo del 68 para pensar positivamente la especificidad de su revuelta, el lugar de esa revuelta en el campo de la revolución. La revuelta estudiantil contra el saber burgués, el corte que arrojó a toda una fracción de los intelectuales (no al intelectual en el antiguo sentido de representantes de la cultura, sino en el sentido de agente intelectual de la reproducción de las relaciones

burguesas) al campo de la revuelta, todas esas rupturas no pudieron liberar plenamente su positividad. Sucede que una revuelta de masas de una fracción de los intelectuales contra la totalidad del poder burgués suponía un problema político inédito, y que esa novedad era acechada por las figuras políticas tradicionales y complementarias: la pequeña burguesía humillada y la intelligentsia vanguardista. Había, empero, una idea, heredada de la Revolución Cultural a través de Mayo: quebrar la división del trabajo que encerraba al intelectual, separándolo del trabajo manual; proyecto implementado, sobre todo, por la Izquierda Proletaria. Sin embargo, la abstracción de ese proyecto, de hecho, dio lugar a una simple negación. Se decretó la muerte del libro, la futilidad de las luchas que seguían existiendo en el interior de los aparatos ideológicos burgueses; los intelectuales se transformaron en obreros o en revolucionarios profesionales. Decidieron proletarizarse. Pero la idea nueva (quebrar las formas burguesas de la división del trabajo) se hallaba en gran medida captada por la idea antigua (reprimir la indignidad de la revuelta "pequeñoburguesa"). Con el siguiente efecto de inversión: transformar la revuelta de una clase en revuelta de otra clase, hacer hablar a los intelectuales en nombre del proletariado; restauración del mecanismo de la representación, redoblado en cuanto a las relaciones de poder organizacionales. Desde luego, ciertos intelectuales se hicieron los representantes de esa ideología "proletaria" a la que debía someterse la "pequeña burguesía". Para proletarizarse, la propia "pequeña burguesía" debía dividirse en dos y una parte de los intelectuales debía reprimir a otra en nombre del proletariado.

Así pues, las tentativas de transformar la función de los intelectuales, de unión entre su revuelta y las diferentes luchas populares, siempre se encontraron más o menos negadas por el discurso de la representación. Rechazo de las contradicciones objetivas que determinan la revuelta de un estrato social, de las formas y aspiraciones específicas de esa revuelta, el cual autorizaba a una fracción de intelectuales a hablar de nuevo en nombre del proletariado, a volver a introducir, en contra de sus intenciones proclamadas, la palabra sustitutiva del revisionismo. Mecanismo producido no por la ignorancia o la arrogancia de la "espontaneidad" pequeñoburguesa, sino por ese marxismo aprendido en la escuela de la universidad y de las "organizaciones

de la clase obrera". Discurso que autoriza a hablar por los demás, a anular el lugar y el sujeto de su palabra. Un mecanismo del cual el discurso althusseriano nos ha brindado la figura más ejemplar: discurso fundado en la condición de negar desde dónde habla, de qué habla, a quién habla. Que reaparezca hoy para ese segundo truco del que hablan Hegel y Marx, y no sólo se prestará a la burla, sino que nos instruirá en cuanto al límite que aún no han podido romper todas las tentativas hechas desde Mayo para transformar las prácticas de los intelectuales: la negativa a pensar el lugar propio de una forma que no implique el desdoblamiento de la plebe "pequeñoburguesa" y la caballería "proletaria", la pretensión de hablar en nombre de un universal de la positividad proletaria. Discursos heredados de las maquinarias estalinista y revisionista, a los cuales la única respuesta, en el seno del izquierdismo, ha sido dada por el discurso del "deseo", denunciador pero también simplemente reactivo.

Mecanismo de la representación, del cual, obviamente, ningún decreto puede liberar al discurso de la revuelta. Los llamamientos de unos a olvidar el marxismo no impedirán que exista la lucha de clases ni que el marxismo permanezca en esa función ambigua que ocupa hoy: sistema de identificaciones múltiples, lugar donde se cruzan los discursos de la revuelta y donde las palabras del orden se intercambian sin cesar por aquellas de la subversión. Los llamamientos de otros a operar un nuevo retorno a Marx –al Marx que denuncia el despotismo de fábrica, teoriza la práctica obrera de la asociación y anuncia el mundo de los productores libres–, por sobre el discurso leninista de la representación, no podrán impedir que no exista un marxismo puro; que el discurso marxista siempre se haya visto torcido por la práctica social: torcido por los discursos y las prácticas de la revuelta –aquellas de los obreros de París en 1871, de los obreros de Moscú o de Petrograd en 1905 o 1917, de los campesinos de Hunan en 1926; torcida en otras partes por las disciplinas y los discursos del poder. Aún hoy, sólo a través de las luchas de masas, podrá ser quebrantado ese dispositivo teórico-político de la representación, que coarta la expresión autónoma de la revuelta.

Por ende, el discurso que aquí se mantiene no podrá pretender situarse en un punto exterior a ese círculo. ¿Con qué derecho se

hace aquí referencia a las “masas” y se invoca la práctica de los obreros de París o de los campesinos de Tachai, con el fin de sustentar el propio discurso? ¿Qué se demuestra, exactamente, al confrontar las tesis del discurso filosófico que sostuviera Althusser en París, en 1972, con el viejo borrador de las “Tesis sobre Feuerbach”, y al acudir en auxilio a fragmentos de discursos obreros de tiempos pasados y de fiscales de la época del rey Luis Felipe? Sin duda, aquí no se ha probado gran cosa, y si así se hubiera hecho, la gente realista tendría fundamentos para decirnos que, para destruir tanto, bien habría que tener algo que poner a cambio; a menos que todo esto no sea más que el entretenimiento de un sabio, apenas apto para engrosar las reservas existentes de literatura marxista y paramarxista.

Todos estos son interrogantes a los cuales, sin duda, no cabe más que responder que ese discurso no pretende negar el círculo en el cual está atrapado, pretende volver perceptible el cerco que el dogmatismo perpetuamente busca borrar; contribuir a dilucidar ese poder que permite a los profesores sostener la universalidad de su discurso, gracias a la garantía de hablar en nombre de las masas. A tal fin, aquí se ha intentado una doble operación sobre un discurso ejemplar: se ha hecho el esfuerzo de reinsertarlo en su historia, en el sistema de imposiciones prácticas y discursivas que lo hacen enunciable. Se ha buscado sorprender sus articulaciones, obligándolo a responder a otras preguntas, más allá de aquellas de esos compañeros ficticios que él se había elegido, reinscribiendo su argumentación en las cadenas de palabras donde se formularon y todavía se formulan las necesidades de la opresión y las esperanzas de la liberación. No una refutación, pues de nada sirve refutar los dogmatismos. Más bien una puesta en escena, que apunta a descalabrar el funcionamiento de uno de esos eruditos discursos marxistas que ocupan nuestro espacio teórico, para volver legible, en el discurso de la revolución, la consagración del orden existente. A través de lo cual, uno quisiera simplemente hacerse eco de aquello que está buscando expresarse como libertad nueva, en la disparidad de las luchas y los interrogantes de nuestro presente.

Enero - mayo de 1974

Apéndice

“Sobre la teoría de la ideología: política de Althusser” (1969)

El origen del presente apéndice es un curso dado en el primer semestre de 1969, en la Universidad de París VIII/Vincennes. Esa universidad, enteramente creada durante el verano de 1968, estaba destinada a brindar a los estudiantes rebeldes la novedad que estaban esperando. Era un semillero de jóvenes universitarios marcados por sus convicciones marxistas y por las novedades teóricas de los tiempos: lingüistas o antropólogos estructuralistas, filósofos althusserianos, psicoanalistas lacanianos, sociólogos formados en la escuela de Bourdieu y profesores de literatura instruidos por la semiología de Roland Barthes y la “teoría literaria” del grupo Tel Quel. Así pues, la cosa se parecía bastante a lo que se llamaba entonces una “recuperación” del movimiento de Mayo, destinada a disolver el potencial político de este en una novedad académica y cultural. A raíz de ello, los universitarios marxistas que allí se habían concentrado enseguida se dividieron en dos campos violentamente opuestos. Unos rechazaban la “recuperación” y querían utilizar esa universidad fuera de toda norma, como base de una lucha continuada contra la institución misma de la Universidad. Otros adoptaban la tesis del Partido Comunista Francés, para el cual Vincennes constituía una “conquista” del movimiento de Mayo, que se había de consolidar y defender contra los “provocadores” izquierdistas que querían taladrarla. Entonces, el althusserismo se convirtió, con suma naturalidad, en el arma teórica de estos últimos y condujo hacia ellos nuevos reclutas, atraídos ya no por la subversión, sino por el deseo de ponerle un fin. En ese contexto, mis clases, que primero debían comentar los textos de Marx sobre la ideología, rápidamente se convirtieron en el instrumento de una reflexión sobre la situación de esa universidad, sobre la vuelta al orden que se operaba allí en nombre del marxismo althusseriano y sobre lo que me pareció el núcleo de la empresa, la teoría althusseriana del combate de la ciencia contra la ideología. Al final

del semestre, uno de mis auditores, Saül Karsz, me pidió que elaborara a partir de allí un artículo para una obra colectiva sobre Althusser, la cual se publicó en 1970, en Argentina (Karsz, Pouillon, Badiou, De Ipola, Rancière, 1970). Es posible que, aprovechando la ocasión, él haya comunicado mi texto al principal interesado. Sea como fuere, el texto permaneció inédito en Francia hasta 1973. Ese año, el editor de la revista L'Homme et la société (N.°27, enero-febrero-marzo de 1973), Serge Jonas, supo de él y me pidió que lo publicara. En aquel momento, creí necesario marcar mis reservas con respecto a la argumentación, en las partes donde aún insistía en lo más dudoso que acarreó la tradición marxista: la sustancialización de "la ideología proletaria" como ideología del proletariado, su identificación con la teoría marxista-leninista y la explicación de toda posición teórica o política criticada por la pertenencia de su autor a una "pequeña burguesía", condenada por su "posición de clase" a oscilar perpetuamente entre el pasado ideológico burgués y el porvenir científico proletario. Decidí indicar, pues, en el momento de la publicación del artículo, también de su posterior inclusión en La lección de Althusser, la distancia tomada respecto de esa retórica, mediante una serie de notas nuevas. Hoy, me parece que el libro de 1974 ofrece suficientemente por sí mismo la crítica de su apéndice. Por ello, ese último texto se presenta aquí, tal y como fuera escrito en 1969.

J. R.

Se trata de un acontecimiento de sumo interés: el proceso de descomposición del espíritu absoluto.

Marx, La ideología alemana

"Todos los misterios que llevan la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica". Durante mucho tiempo, esta frase fue para nosotros el primero de los misterios. Se le dio una solución que no era poco mística: así como los jóvenes teólogos del seminario de Tubingen hurgaban en los arbustos para descubrir nuevas "facultades", nosotros multiplicamos las "prácticas", cada una de ellas dotada de leyes específicas. En la primera fila, por supuesto, se encontraba la práctica teórica, la cual encerraba en sí misma las normas de su verificación. Así se entendía la causa, máxime porque sus adversarios sólo podían oponerle una práctica reducida, bajo el nombre de "praxis", a su propia invocación.

En mayo de 1968, las cosas se aclararon brutalmente. Mientras explotaba la lucha de clases de manera declarada, en el escenario universitario, el estatus del Teórico se hallaba cuestionado ya no por las sempiternas verborreas sobre la praxis y lo concreto, sino por la realidad de una revuelta ideológica de masas. A partir de allí, ningún discurso "marxista" podía ya sostenerse con la mera afirmación de su propio rigor. La lucha de clases que ponía en jaque el sistema burgués del saber planteaba a cada uno la cuestión del significado político que había detrás, de su carácter revolucionario o contrarrevolucionario.

En esa coyuntura, la significación política del althusserismo se reveló muy distinta de lo que pensábamos. No sólo los presupuestos teóricos althusserianos nos prohibieron comprender la significación política de la revuelta estudiantil, sino que, desde hace un año, también se ha visto al althusserismo servir a los minipensadores del revisionismo como justificación teórica de la ofensiva "antiizquierdista" y de la defensa del saber académico. Así quedaba

claro lo que hasta entonces habíamos querido ignorar: el nexo entre la interpretación althusseriana de Marx y la política revisionista no era simplemente una coexistencia equívoca, era una solidaridad teórica y política efectiva.

Los comentarios que siguen pretenden señalar el punto donde se traba esa solidaridad en la lectura althusseriana, es decir, la teoría de la ideología.

La especificidad de la teoría althusseriana de la ideología se puede resumir en dos tesis fundamentales:

1. La ideología tiene, en toda sociedad –dividida en clases o no– una primera función común: asegurar la cohesión del todo social, ajustando la relación entre los individuos y sus tareas.

2. La ideología es lo contrario de la ciencia.

La función crítica de la tesis 1 es clara: apunta a las ideologías de la desalienación, según las cuales el fin de la alienación capitalista sería el fin de la mistificación de la conciencia, el advenimiento de un mundo donde las relaciones entre el hombre y la naturaleza y el hombre y el hombre serían perfectamente transparentes: de algún modo, el pase paulino de la visión confusa en el espejo a la visión cara a cara. A esas ideologías de la transparencia, Althusser opone la opacidad necesaria de toda estructura social para sus agentes: la ideología está presente en toda totalidad social, en razón de la determinación de esa totalidad por su estructura, a la cual corresponde una función general: brindar el sistema de representaciones que permiten a los agentes de la totalidad social cumplir con las tareas determinadas por esa estructura.

En una sociedad sin clases como en una sociedad de clases, la ideología tiene la función de asegurar el lazo de los hombres entre sí, en el conjunto de las formas de su existencia, la relación entre los individuos y las tareas fijadas por la estructura social (Althusser, año desconocido: 29).

Así, el concepto de ideología puede ser definido en su generalidad, antes de que intervenga el concepto de lucha de clases. De tal modo, la lucha de clases vendrá a “sobredeterminar” (Poulantzas,

1978: 223) la función primera de la ideología.

Quisiéramos estudiar cómo se establece esa tesis y cómo se articula con la segunda en un texto en particular explícito:

La ideología es, en las sociedades de clases, una representación de lo real, pero necesariamente falseada, pues necesariamente está orientada y es tendenciosa –y es tendenciosa porque su objetivo no es el de brindar a los hombres el conocimiento objetivo del sistema social en el que viven, sino, por el contrario, el de brindarle una representación mistificada de ese sistema social, para mantenerlos en su "lugar" dentro del sistema de la explotación de clase. Desde luego, también habría que plantear el problema de la función de la ideología en una sociedad sin clases –y entonces se lo resolvería mostrando que la deformación de la ideología es socialmente necesaria, incluso, en función de la naturaleza del todo social–, muy precisamente, en función de su determinación a través de su estructura, que, como todo social, la vuelve opaca para los individuos que allí ocupan un lugar determinado por esa estructura: la opacidad de la estructura social necesariamente vuelve mítica la representación del mundo indispensable para la cohesión social. En las sociedades de clases, esa primera función de la ideología subsiste, pero está dominada por la función social nueva que le impone la existencia de la división en clases, que supera con creces a la función precedente. Si queremos ser exhaustivos, si queremos tener en cuenta esos dos principios de deformación necesarios, debemos decir que, en una sociedad de clases, la ideología es necesariamente deformante y mistificante, ya que es producida como deformante por la opacidad de la determinación a través de la estructura de la sociedad y, a su vez, porque es producida como deformante por la existencia de la división en clases (Althusser, año desconocido: 30-31).

El primer problema es, para nosotros, la naturaleza de los conceptos propuestos para dar cuenta de la función general de la ideología: la noción de "cohesión social" hace eco a la fórmula empleada más arriba: "lazo de los hombres entre sí, en el conjunto de las formas

de su existencia". "Lazo" o "cohesión" del "todo social", ¿es ese exactamente el terreno del análisis marxista? ¿Cómo puede definir funciones como: asegurar la cohesión social en general, tras haber proclamado que toda la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases? ¿Acaso no es precisamente porque la teoría marxista no tiene nada que decir, ahora que hemos cambiado de terreno y hemos pasado al campo de una sociología de tipo comtiano o durkheimiano, efectivamente preocupada por los sistemas de representaciones que afianzan o disgregan la cohesión del grupo social? ¿Acaso no es el fantasma del "grupo social" lo que se perfila aquí en el análisis de Althusser? Podríamos ver el indicio de ese desplazamiento en el estatus que le confiere aquí a la religión: "Desde las sociedades primitivas, donde las clases no existen, ya se constata la existencia de ese lazo, y no es casual si se pudo ver la realidad de ese lazo en la primera forma general de la ideología, la religión. (Es una de las etimologías posibles de la palabra religión.)" (Althusser, año desconocido: 26).

Invirtiendo el análisis, podemos plantear la pregunta: pensar la ideología en general, antes de pensar la lucha de clases, ¿acaso no es pensarla, necesariamente, en baseobre la base del modelo del análisis tradicional de la religión, aquel de una sociología heredera del discurso metafísico sobre la sociedad? Entonces, la superposición de dos funciones de la ideología (mantenimiento de la cohesión social en general y ejercicio de la dominación de clase) podría significar, para nosotros, la coexistencia de dos conceptualidades heterogéneas: la del materialismo histórico y la de una sociología burguesa de tipo durkheimiana. El truco propio de Althusser consiste en transformar esa coexistencia en articulación, lo cual implica una subversión en un doble sentido:

1. La ideología es definida, primero, no en el terreno del marxismo, sino en aquel de una sociología general (teoría del todo social en general). Así pues, la teoría marxista vendrá a superponerse a esa teoría sociológica de la ideología como teoría de una sobredeterminación propia de las sociedades de clases. Los conceptos que definen la función de la ideología en una sociedad de clases serán dependientes, pues, de los conceptos de esa sociología general.

2. Pero el propio nivel de esa sociología general es reivindicado como nivel de la teoría marxista de la ideología, sin que eso implique que esta no tenga nada que decir al respecto. De ahí la operación en sentido contrario: el análisis de la supuesta función general de la ideología se hará a partir de los conceptos y de los análisis mediante los cuales la teoría marxista ha pensado la función de la ideología en las sociedades de clase. Para definir la sociedad en general, se utilizarán los conceptos marxistas que definen las sociedades de clases.

El mecanismo de esta subversión se ve con claridad cuando Althusser expone la doble determinación de la ideología en las sociedades de clases: "En una sociedad de clases, la ideología es necesariamente deformante y mistificante, porque es producida como deformante por la opacidad de la determinación a través de la estructura de la sociedad y, a su vez, porque es producida como deformante por la existencia de la división en clases" (Althusser, año desconocido: 31).

¿Qué es, pues, esa estructura cuyo nivel se distingue aquí del nivel de la división en clases? En términos marxistas, la determinación de una totalidad social a través de su estructura equivale a decir determinación a través de las relaciones de producción que caracterizan un modo dominante de producción. Pero por relaciones de producción se entiende las formas sociales de apropiación de los medios de producción que son formas de apropiación de clase. En las relaciones de producción capitalistas, se da la oposición de clase entre quienes poseen los medios de producción y quienes venden su fuerza de trabajo. La distinción de ambos niveles desconoce que el nivel de la "estructura" es, propiamente, el nivel de una relación de clases[104].

El análisis del fetichismo pone muy de manifiesto ese punto. En efecto, no basta con decir del fetichismo que es una manifestación/ disimulación de las relaciones de producción (como yo lo había hecho en Para leer "El capital"). Lo que el fetichismo disimula de manera específica es el carácter antagónico de las relaciones de producción: la oposición capital/trabajo desaparece en la yuxtaposición de las fuentes de ingreso. La estructura no se disimula de forma simple, en la medida en que le gusta esconderse, como a

la naturaleza heracliteana. Disimula su naturaleza contradictoria, y esa contradicción es una contradicción de clase. Así, la manifestación/disimulación de la estructura no significa una opacidad de la "estructura social en general", sino que es la eficiencia de las relaciones de producción, o sea, de la oposición entre clase trabajadora/no trabajadora, la cual caracteriza a todas las sociedades de clases. Extendida más allá de las sociedades de clases, la eficiencia de la estructura se convierte en un concepto perfectamente indeterminado –o si no, determinado como el sustituto de una figura tradicional de la metafísica: genio astuto o ardid de la razón–.

La distinción de ambos niveles de disimulación ideológica es, pues, en gran extremo problemática. Funciona manifiestamente por analogía con el análisis marxista del carácter doble de todo proceso de producción (proceso de trabajo en general y proceso de producción socialmente determinado). Pero la analogía es manifiestamente ilegítima. Al transferir a las superestructuras la ley de la última instancia, al reproducir a través de los efectos la ley de la causa, esta plantea al todo social como una totalidad de niveles que expresan cada uno la misma ley. Se ve cómodamente la absurdidad a la que uno llegaría aplicando el mismo principio al análisis de la superestructura política: uno podría decir que la "totalidad social en general" comporta la existencia de una superestructura política y definir las funciones generales de un Estado previo a la lucha des clases. Esa aproximación no es un juego para nosotros: la ideología perfectamente podría ocupar en Althusser el estatus que confiere al Estado la reflexión metafísica clásica. Y su análisis podría representar el mito de un Estado de naturaleza ideológica. Mito cuya significación teórica y política cabe aclarar ahora.

Eso significa, primero, marcar la consecuencia irreversible de la distinción de los dos niveles: la Ideología no se plantea, ante todo, como el lugar de una lucha. No está referida a dos antagonistas, sino a una totalidad de la cual es un elemento natural: "Todo ocurre como si las sociedades humanas no pudieran subsistir sin esas formaciones específicas, esos sistemas de representaciones (en diversos niveles) que son las ideologías. Las sociedades humanas secretan la ideología como el elemento y la atmósfera misma

indispensable para su respiración y su vida histórica" (Althusser, 1965: 238).

Poner los mitos de los orígenes (o de los fines) bajo la forma restrictiva del "como si" es un truco de modestia clásico en filosofía, al cual el kantismo confirió su forma acabada, y no es la única vez donde nos cruzaremos con el kantismo de Althusser. Siguiendo el modo del "como si", el pensamiento de los orígenes conserva su función política que es la de disfrazar la división. Así, la ideología no será planteada como el lugar de una división, sino como una totalidad unificada por su relación con su referente (el todo social). Por ende, el análisis del segundo nivel no será el análisis de las formas ideológicas de la lucha de clases, sino el de la "sobredeterminación" de la ideología (en singular) mediante la división en clases. Se hablará de la ideología de una sociedad de clases, no de las ideologías de clases. Sólo al término del análisis se planteará la división de la ideología en "tendencias" (Althusser, año desconocido: 32). Pero en ese estadio del análisis, esa introducción de la división ya no servirá para nada. Entretanto, la ideología, por no haber sido inicialmente planteada como el campo de una lucha, se habrá convertido, subrepticiamente, en uno de los socios de la lucha. La lucha de clases en la ideología, olvidada al principio, reaparecerá bajo una forma fantástica, fetichizada, como lucha de clases entre la ideología (arma de la clase dominante) y la ciencia (arma de la clase dominada).

Antes de comentarlas, marquemos las etapas de esa lógica del olvido:

1. La ideología es un sistema de representaciones que asegura, en todas las sociedades, la relación entre los individuos y las tareas fijadas por la estructura del todo social.

1bis. Ese sistema de representaciones no es, pues, un sistema de conocimiento. Es, por el contrario, el sistema de las ilusiones necesarias para los sujetos históricos.

2. En una sociedad de clases, la ideología adquiere una función suplementaria: mantener a los individuos en el lugar determinado por la dominación de clase.

3. El principio de subversión de esa dominación pertenece, entonces, a lo contrario de la ideología, o sea, a la ciencia.

El punto estratégico de esta demostración es aquel que articula la función de la ideología con la dominación de una clase. “La ideología es, en las sociedades de clases, una representación de lo real, pero necesariamente falseada, pues necesariamente está orientada y es tendenciosa –y es tendenciosa porque su objetivo no es el de brindar a los hombres el conocimiento objetivo del sistema social en el que viven, sino, por el contrario, el de brindarle una representación mistificada de ese sistema social, para mantenerlos en su ‘lugar’ dentro del sistema de la explotación de clase” (Althusser, año desconocido: 30).

Al articular dos tesis (la ideología contraria al conocimiento, la ideología al servicio de una clase) que hasta aquí sólo había yuxtapuesto, Althusser deja entrever el mecanismo que, en un nivel más profundo, las une entre sí: la ideología es una representación falseada porque no brinda el conocimiento. Y no brinda el conocimiento porque está al servicio de la clase dominante. ¿Pero de qué ideología se trata en este caso? ¿Acaso la ideología de la clase dominada tendría la función de mantener a los explotados “en su lugar” en el sistema de la explotación de clase? Lo que aquí se define como función de la ideología es la función de la ideología dominante. Para pensar una función general de la ideología, Althusser debe plantear la dominación de una ideología como dominación de la ideología. A partir de allí, asunto cerrado: la función general de la ideología será planteada como si se ejerciera en beneficio de una dominación de clase y la función de subversión de esa dominación será conferida al Otro de la ideología, es decir, la Ciencia. La elisión inicial de la lucha de clases induce un juego de las escondidas teórico, en particular interesante: el corte ideología/ ciencia vuelve a introducir la lucha de clases. Pero también ella viene en auxilio de la oposición ciencia/ideología: primero, la ideología sólo había sido planteada como algo distinto de la ciencia. Al articularse con la dominación de clase, con la oposición radical clase dominante/clase dominada, ese algo distinto de la ciencia se convirtió en el Otro de la Ciencia. La diferencia se convirtió en contradicción.

¿Qué sucedió entonces, si no la operación misma mediante la cual la metafísica se instauró, y que no dejó de repetir a lo largo de su historia, aquella que responde al viejo problema del sofista: pensar la diferencia como contradicción, en la figura del Otro[105]? Que el marxismo sirve aquí para realizar la tarea necesaria e imposible de la filosofía, es un tema al que tendremos que volver. Por ahora, basta con señalar la significación del desplazamiento operado en el pensamiento de la ideología. La ideología es, primero, una instancia del todo social. Por ello mismo, está articulada con otras instancias, no se opone a ningún contrario. Es en el interior de ella misma que se determinan las oposiciones que ella tiene que conocer: principalmente, aquella que opone la ideología de una clase con la de otra. A partir de allí, ¿cómo es que el binomio ideología/ciencia puede convertirse en la oposición pertinente para pensar la ideología? A través de una operación que desarticule la ideología del sistema de instancias, que borre la división relativa a la causa original del campo ideológico, para constituir, en la teoría marxista, un espacio que se repartan la ciencia y la ideología. La oposición ideología/ciencia sólo puede funcionar por medio del restablecimiento de un espacio homólogo a aquel que piensa toda la tradición metafísica, cuando esta opone la ciencia a su otro, planteando así la clausura de un universo del discurso repartido entre el ámbito del discurso verdadero y el ámbito del discurso falso, entre el mundo de la ciencia y aquel de su otro (opinión, error, ilusión, etc.). En cuanto no es pensada, fundamentalmente, como el lugar de una lucha, que es una lucha de clases, la ideología viene a deslizarse en ese sitio determinado por la historia de la metafísica: el del Otro de la Ciencia.

No hemos hecho más que mostrar la forma general de ese desplazamiento. Explicitaremos su funcionamiento en un análisis político, mostrando la aplicación del binomio ciencia/ideología que de este modo queda constituido. Para ello, disponemos de dos textos de Althusser: el artículo “Problèmes étudiants” (Althusser, 1964: 80-111), y el texto “Marxisme y Humanisme” (Althusser, 1965: 225-258). Uno y otro, en efecto, se esmeran en sacar las consecuencias políticas de la teoría de la ideología.

El artículo “Problèmes étudiants” tomaba parte en el conflicto que había surgido entre las tesis universitarias del PCF y las tesis

entonces dominantes en la UNEF. Las últimas pretendían oponer a las reivindicaciones meramente "cuantitativas" del PC (aumento de las sedes, de los docentes, etc.) un cuestionamiento cualitativo de la relación pedagógica, concebida como lo análogo de una relación de clase, gracias a la mediación del concepto de alienación. La intervención de Althusser apuntaba a trazar las verdaderas líneas divisorias que debían servir de base a la acción política y sindical del movimiento estudiantil. Por consiguiente, no se trata de un artículo de circunstancia, sino de las consecuencias estrictas de la teoría althusseriana de la ideología, las cuales, desde entonces, constituyeron la referencia, reconocida o no, del discurso revisionista sobre la universidad.

El principio de su demostración consiste en desplazar la línea divisoria de clase de la relación docente/alumno, donde la habían trazado los teóricos de la UNEF, al contenido del saber: la línea divisoria no pasa por la transmisión del saber entre el docente y el alumno, pasa por el contenido mismo del saber entre la ciencia y la ideología. La demostración de Althusser compromete todo un sistema de implicancias que nos parece útil explicitar aquí.

Althusser toma como base la distinción de la división técnica y la división social del trabajo:

¿Cuáles son los principios teóricos marxistas que deben y pueden intervenir en el análisis científico del entorno universitario […]? Esencialmente, los conceptos marxistas de la división técnica y la división social del trabajo. Marx aplicó esos principios en el análisis de la sociedad capitalista. Son válidos para el análisis de toda sociedad humana (en el sentido de formación social que descansa sobre determinado modo de producción). Esos principios son a fortiori válidos para una realidad social particular como la universidad, que pertenece, por razones esenciales, a toda sociedad moderna, sea esta capitalista, socialista o comunista (Althusser, 1964: 83).

A simple lectura, se reconoce el mismo mecanismo que funcionaba

en el análisis de la ideología: elisión de la lucha de clases, en cuyo lugar se instaura la generalidad de una función necesaria del todo social. Mas aquí los conceptos requieren una atención particular: Althusser declara abandonarse a una aplicación de los conceptos marxistas de división técnica y división social del trabajo. Pero esos conceptos de ninguna manera son dados como tales en el análisis de Marx. Este pone de relieve el carácter doble de todo proceso de producción, según se considere como proceso de trabajo en general o como proceso de producción socialmente definido, el cual reproduce las relaciones de producción que lo determinan. De ello se puede deducir una distinción entre "división técnica" y "división social" del trabajo, pero no se trata allí de una distinción real, sino de una mera distinción modal, que corresponde a dos maneras de conceptualizar el mismo proceso. División técnica y división social son dos aspectos de una misma división. Las funciones que garantizan la reproducción técnica del proceso son las mismas que determinan su reproducción social.

Ahora bien, Althusser implementa la distinción como una distinción real de lugares y funciones, que corresponden a una u otra división respectivamente. Así, "la división técnica del trabajo corresponde a todos los 'puestos' de trabajo cuya existencia está exclusivamente justificada por las necesidades técnicas que definen el modo de producción, en un momento dado de su desarrollo, en una sociedad dada", mientras que la división social "tiene la función de asegurar el proceso de trabajo de dicha sociedad en las mismas formas que la división en clases y que la dominación de una clase sobre las demás" (Althusser, 1964: 84).

Así formulada, la distinción es enigmática: ¿cómo definir, en un modo de producción, necesidades exclusivamente técnicas que serían independientes de su finalidad social, es decir, de la reproducción de las relaciones sociales de producción que la determinan? Y, a la inversa, el mero funcionamiento "técnico" del proceso de producción, ¿acaso no implica la reproducción de las relaciones de producción, por ende, de las formas de la división en clases y de la dominación de clase?

Aquí, para resolver el enigma, una vez más hemos de encarar la demostración al revés: la división técnica debería poder esclarecer

la función de la universidad. En efecto, el estatus acordado a la universidad es lo que nos esclarecerá en cuanto a la función del concepto "división técnica del trabajo". Althusser nos dice que la universidad "pertenece, por razones esenciales, a toda sociedad moderna, sea esta capitalista, socialista o comunista" (Althusser, 1964: 83). Así, la división técnica del trabajo, que primero parecía corresponder a las exigencias de un modo definido de producción, resulta corresponder a las necesidades técnicas de una sociedad "moderna", es decir, en términos marxistas, de una sociedad que ha alcanzado cierto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. La distinción se esclarece, pues, de la siguiente manera: la división técnica del trabajo responde a un nivel de desarrollo dado de las fuerzas productivas, la división social responde a la reproducción de las relaciones de producción de un modo de producción determinado.

Todo ocurre, entonces, "como si" se pudiera definir cierta cantidad de lugares y funciones necesarios de una sociedad moderna en general, únicamente en función del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. Conclusión que no dejará de sorprender al lector de Althusser. ¿Acaso este no ha empleado todos sus esfuerzos, por otra parte, para sustraer la teoría marxista de la historia a toda ideología que la piensa en términos de evolución y desarrollo lineal? Aquí, la "modernidad" que se pone de relieve, ¿no contradice en absoluto semejante tentativa? Para esclarecer el sentido de esa contradicción, hay que preguntarse qué es lo que está en juego aquí en términos políticos. Ahora bien, el significado del deslizamiento operado por Althusser es claro: siguiendo su pendiente, uno es llevado a atribuir a la división técnica del trabajo, es decir, a las exigencias objetivas de la ciencia o de la racionalidad "moderna", lo que pertenece a las formas sociales del modo de producción capitalista[106].

El concepto de división técnica del trabajo aparece, entonces, como la simple justificación de los lemas revisionistas fundados en las nociones de "necesidades reales de la nación", "necesidades reales de la economía", "modernización", etc. Es sabido que el PCF sustituyó la dialéctica marxista por un eclecticismo de tipo proudhoniano, que distingue el lado bueno y malo de las cosas. Para él, la exigencia revolucionaria de destruir las relaciones de

producción burguesas, para liberar las fuerzas productivas, se reduce a la tarea de suprimir lo malo (la dominación de los monopolios) para conservar y mejorar lo bueno (las formas de la división "técnica" del trabajo, las cuales corresponden a las exigencias de toda sociedad "moderna"). Pero sabemos, desde Marx, que las necesidades "reales" de la sociedad siempre sirven de máscara a los intereses de una clase: en este caso, enmascaran los intereses de la clase que el PCF tiende cada vez más a representar: la aristocracia obrera y los cuadros intelectuales. La implementación del concepto de "división técnica del trabajo" viene a justificar la ideología revisionista bajo sus dos aspectos complementarios: teoría de las "necesidades objetivas" y defensa de la jerarquía de las "competencias".

Así se explican el deslizamiento y la contradicción notados al vuelo: Althusser, sencillamente, pasó del terreno de la teoría marxista a aquel de su contrario, la ideología oportunista del revisionismo. Ese desplazamiento del análisis marxista en el terreno de un eclecticismo del lado bueno y malo no es inédito para nosotros: describe el mismo movimiento que desplazaba la teoría de la ideología hacia otro nexo dual, el que establece la metafísica entre la Ciencia y su Otro. El núcleo del althusserismo se aloja, sin duda, en esa articulación entre el discurso espontáneo de la metafísica y la ideología revisionista; articulación perfectamente manifiesta en la continuación de lo que argumenta Althusser: la distinción entre la división técnica y la división social se expresa en la universidad como distinción entre la ciencia y la ideología. Es decir que la teoría de la ideología, cuyo fundamento aparecía como problemático, ahora se encuentra fundada en la teoría de la doble división del trabajo. Pero como esta no es más que la justificación erudita del revisionismo, la teoría de la ideología reconoce aquí su fundamento político. La teoría marxista primero funcionó como solución a un problema interior a la metafísica. Esa problemática, a su vez, funciona al servicio de la ideología revisionista, movimiento que explicitará el análisis del saber:

Precisamente por el saber enseñado en la universidad pasa la línea divisoria permanente entre la división técnica y la división social

del trabajo, la línea divisoria de clase más constante y más profunda (Althusser, 1964: 89).

Aquí, el juego queda perfectamente dispuesto: la distinción ciencia/ ideología es lo que permite que la distinción técnica/social pase por una línea divisoria de clase. Es decir que, en el discurso de Althusser, la metafísica ordena la promoción de la ideología revisionista en el rango de teoría marxista. Sólo de ese dispositivo se extrae la "evidencia" de la tesis de Althusser. Esta implica, en efecto, una doble distorsión: la primera, ya señalada, concierne al estatus de la ideología. La segunda atañe a la eficiencia de la ciencia, la cual se supone que, como tal, está del lado de la revolución. "No es casual que, en todas las cosas, un gobierno burgués reaccionario o "tecnocrático" prefiera los medio saberes y que, por el contrario, la causa revolucionaria siempre esté indisolublemente ligada al conocimiento, es decir, a la ciencia" (Althusser, 1964: 94)[107].

Por nuestra parte, diremos que no es casual que la tesis de Althusser figure aquí en su forma invertida. Para la argumentación de Althusser, es necesario, y a la vez imposible, enunciar en su forma directa –salvo si se revelara aquello que la sostiene– la tesis según la cual el saber científico posee, en sí mismo, un valor subversivo de cara a la dominación burguesa. Una tesis tan problemática sólo se entiende a través de un proceso de extensión que hace valer las tesis de Marx relativas al socialismo científico fuera de su campo propio: está claro que la liberación del proletariado es imposible sin la teoría de las condiciones de esa liberación, es decir, la ciencia marxista de las formaciones sociales. Aquí, el nexo entre la empresa revolucionaria y el conocimiento científico está asegurado por la comunidad de su objeto. Pero no hay derecho a inducir de allí una virtud revolucionaria de la ciencia en general. Por lo demás, basta con aplicar esta tesis a la realidad de la enseñanza científica para comprobar su inanidad. Ciertamente, la mayor parte de las clases impartidas en las facultades de medicina o en las instituciones científicas más destacadas tienen un contenido perfectamente válido en términos científicos. Si esa enseñanza tiene una función reaccionaria evidente, no es simplemente porque las ciencias allí

serían enseñadas de manera positivista, sino en razón de las estructuras mismas de esa enseñanza: tipo de institución, mecanismos de selección, relaciones entre los alumnos y los docentes que son, a la vez, poseedores de cierto saber y miembros de la jerarquía social (véase, en medicina, el papel de los patrones). La dominación de la burguesía y de su ideología no se expresa en el contenido del saber, sino en la configuración del medio donde es transmitido. El carácter científico del saber no afecta en nada el contenido de clase de la enseñanza. La ciencia no aparece frente a la ideología como su otro, aparece en el interior de instituciones y en ciertas formas de transmisión donde se manifiesta la dominación ideológica de la burguesía.

Se dirá que, al menos, el segundo miembro de la tesis está asegurado: la ideología afianza el poder de la burguesía. Prueba de ello, el papel desempeñado por las "ciencias humanas". Pero el problema está mal planteado. El papel de esas disciplinas se debe al hecho de que, en el sistema del saber, constituyen el lugar donde se reflejan, de forma más directa, los enfrentamientos de la lucha de clases. Por ende, el problema no es el de su naturaleza más o menos "ideológica", sino el de la naturaleza de la ideología allí transmitida. La psicología, la sociología, el derecho o la economía política que se enseña en las facultades tienen una función reaccionaria no por su ausencia o insuficiencia de cientificidad, sino porque difunden la ideología de la burguesía. Lo importante no es que sean "ideología"; sino que sean ideología burguesa. La tarea de los revolucionarios no es la de plantear exigencias de cientificidad o la de exigir a esas seudociencias la cientificidad ideal de las matemáticas o la física. Su tarea es la de oponer a las ideologías burguesas la ideología proletaria del marxismo-leninismo.

El análisis concreto más elemental de la institución universitaria demuestra el carácter metafísico del reparto operado por Althusser. En el análisis de la universidad, la ciencia y la ideología son socios inhallables. Allí, no estamos tratando con "la ideología", sino con la ideología de la clase dominante. Y esa ideología no se expresa simplemente –digamos que ni siquiera esencialmente– en tal o cual contenido del saber, sino en la misma división del saber, en las formas de su apropiación, en la institución universitaria como tal. La existencia de la ideología burguesa no es el discurso de tal

ideólogo o el sistema de representaciones espontáneas de los estudiantes, es la división de las disciplinas, el sistema de exámenes, la organización de las facultades, todo lo que realiza la jerarquía burguesa del saber. En efecto, la ideología no es sencillamente un conjunto de discursos o un sistema de representaciones. No es lo que Althusser llama, con un significativo término, una "atmósfera". La ideología dominante es un poder organizado en un conjunto de instituciones (sistema del saber, sistema de la información, etc.). Althusser falla por completo en este punto porque piensa en los términos clásicos de la metafísica, aquellos de una teoría del imaginario (concebido como sistema de representaciones que separan al sujeto de la verdad). De ahí una subversión completa de la lucha ideológica que tiene, entonces, la función de colocar a la ciencia allí donde antes estaba la ideología. Eso quiere decir oponer a los discursos académicos burgueses un discurso académico marxista; eso quiere decir oponer a la ideología "espontánea" y "pequeñoburguesa" de los estudiantes el rigor científico del marxismo, encarnado en la sabiduría del Comité Central. Esa lucha de la ciencia contra la ideología es, en realidad, una lucha al servicio de la ideología burguesa, una lucha que afianza dos bastiones decisivos: el sistema del saber y la ideología revisionista.

En la universidad, no hay ideología que sea el Otro de la ciencia; no hay tampoco ciencia que sea el Otro de la ideología. La universidad no enseña "la ciencia" en la pureza mítica de su esencia, sino un recorte de conocimientos científicos articulados en objetos de saber. La transmisión de los conocimientos científicos no deriva del concepto de la ciencia. Forma parte de los modos de apropiación del saber científico, que son formas de apropiación de clase. Los conocimientos científicos son transmitidos a través de un sistema de discursos, tradiciones e instituciones que son la existencia misma de la ideología burguesa. Eso supone que la relación entre la ciencia y la ideología no es de ruptura sino de articulación. La ideología dominante no es el Otro tenebroso de la luz pura de la ciencia, es el espacio mismo donde se inscriben los conocimientos científicos, donde están articulados en elementos del saber de una formación social. Es en las formas de la ideología dominante que un conocimiento científico se convierte en objeto de saber.

El concepto del saber, en efecto, no es simplemente el concepto de

un contenido que puede ser la ciencia o la ideología. El saber es un sistema donde los "contenidos" no pueden ser pensados por fuera de sus formas de apropiación (adquisición, transmisión, control, utilización). Ese sistema corresponde a aquel de la dominación ideológica de una clase. No es "la ciencia" o "la ideología". En él, vienen a articularse la apropiación de clase de la ciencia y la ideología de la clase dominante. El reparto ciencia/ideología esconde un nudo que expresa en sí mismo la dominación ideológica de una clase. No hay más división de clase en el saber que en el Estado. En efecto, el saber sólo tiene existencia institucional como instrumento de dominación de una clase. No se ve alcanzado, en su interior, por una división que reproduce la que existe entre las clases, sino que, en su configuración, está determinado por la dominación de una clase. Así pues, el sistema del saber es, como el poder de Estado, lo que está en juego en una lucha de clases y, al igual que él, debe ser destruido. La universidad no es el lugar de una división de clases, sino el blanco de una lucha proletaria. Transformar el blanco en lugar neutro de una división es, lisa y llanamente, tapar la lucha de clases. A partir de que se creyó comprender, por fin, que no había una ciencia burguesa y una ciencia proletaria, se cree poder inferir que la ciencia es por sí misma proletaria o que, como mínimo, es el lugar de la coexistencia pacífica. Pero lo que puede ser burgués o proletario no es la ciencia como tal, en su enunciado, sino la constitución de los conocimientos científicos en objetos de saber, el modo de su apropiación social. No hay una ciencia burguesa y una ciencia proletaria. Hay un saber burgués y un saber proletario.

El alma del marxismo es el análisis concreto de una situación concreta. Ahora bien, está claro que la oposición ciencia/ideología se revela absolutamente inoperante para semejante análisis. A cambio, no hace más que repetir, en soledad, la dicotomía clásica de la metafísica. Traza una línea divisoria de clase imaginaria, que no tiene otra causa que el olvido de la lucha de clases allí donde ella existe[108]. En Althusser, el desconocimiento de la función del saber y la lucha que lo toma por blanco descansa sobre esta elisión primera. Lo político, desconocido en su lugar, sólo puede reaparecer fuera de su lugar, disimulado en la pretendida neutralidad de la división técnica o desplazado en la hipotética función revolucionaria de la ciencia. Ya hemos visto lo que representaba la

“división técnica del trabajo”. Nos queda ver, con mayor detenimiento, qué representa el concepto de ciencia, aquello que le confiere la función específica de tapar la lucha de clases.

Para ello, cabe examinar la segunda tesis central de la argumentación de Althusser, la que define la función pedagógica: “La función pedagógica tiene por objeto transmitir un saber determinado a sujetos que no poseen ese saber. La situación pedagógica reposa, pues, sobre la condición absoluta de una desigualdad entre un saber y un no saber” (Althusser, 1964: 90).

Se ve la lógica que articula esta tesis con la precedente. Aquella indicaba la verdadera línea divisoria de clase (ciencia/ideología). Esta, en cambio, denuncia la falsa línea divisoria (docente/alumno). La relación pedagógica tiene la tarea de transmitir el saber a quienes no lo poseen. Está fundada, pues, sólo en la división técnica del trabajo. Las dos tesis se complementan, pero también se contradicen absolutamente, ya que la primera planteaba al saber como determinado por la diferencia entre la ciencia y la ideología, mientras que la segunda suprime toda otra determinación que no sea oponer el saber al no saber, lo lleno a lo vacío. La línea divisoria sólo había sido trazada entre los conceptos de “ciencia” e “ideología”, y se borra en cuanto se pone en juego la realidad de la función pedagógica. Así, Althusser declara que los estudiantes “muy a menudo corren el riesgo de distanciarse de la buena voluntad de sus profesores, que son injustamente tratados con suspicacia en su propia actividad pedagógica y en la validez de su saber, considerado como superfluo” (Althusser, 1964: 94). Pero la distinción ciencia/ideología, ¿acaso no implicaba, justamente, la suspicacia más fundada y más radical con respecto al saber de los docentes? Para disipar esa suspicacia, hay que dar al saber el estatus de ciencia. Eso significa abrir paso, por segunda vez, a la relación entre la ciencia y la no ciencia, no ya bajo la figura del error (ciencia/ideología), sino bajo la figura de la ignorancia (saber/no saber). Aparece, entonces, la verdad del concepto de ciencia: en definitiva, la distinción ciencia/ideología no tenía otra función que la de justificar el puro ser del saber, más exactamente, la de justificar la eminente dignidad de los portadores del saber. Aquí, quien quiera entender esa inversión de la calidad por la cantidad, debe oír, una vez más, la voz del apuntador revisionista:

hace falta una enseñanza “de calidad”, “de alto nivel cultural”. En cuanto a los docentes, en su doble calidad de eruditos y asalariados, son los aliados objetivos de la clase obrera. ¿A quién le convendría, pues, criticarlos, si no a un grupo de provocadores al servicio de la burguesía? No es casual que, etcétera.

Pero No obstante, uno estaría errado si viera en el discurso de Althusser una simple argumentación de circunstancia al servicio del revisionismo. Lo que interesa, por el contrario, es que repite el discurso espontáneo de la metafísica, la posición tradicional de la filosofía en relación con el saber, posición que Althusser designa, al tiempo que disfraza, cuando define así a la filosofía: “La filosofía representaría a la política en el ámbito de la teoría, para ser más preciso: ante las ciencias –y viceversa–, la filosofía representaría la cientificidad en la política, ante las clases comprometidas, en la lucha de clases” (Althusser, 1968: 55).

La tesis de Althusser desconoce que esa doble representación –de lo científico ante lo político y de lo político ante lo científico– ya existe, precisamente, en el saber. Constituye el sistema de apropiación de los conocimientos científicos en beneficio de una clase. Ahora bien, es notable constatar que la filosofía se haya instaurado y desarrollado en determinada relación con el saber, sin jamás conocerlo en su naturaleza de clase. Así pues, cuando Platón arremete contra la sofística o Descartes contra la escolástica, sus críticas funcionan bien como críticas del saber, es decir, no simplemente como críticas de un discurso erróneo, sino de cierto poder político y social. Pero si bien captan la dimensión propiamente política de ese saber (Platón), ellos no pueden acceder a la dimensión de la causa, es decir, a la articulación del saber con una dominación de clase. Al no percibir el saber como el sistema de dominación ideológica de una clase, se ven reducidos a criticar los efectos de ese sistema. La filosofía se desarrolla, entonces, como crítica del falso saber en nombre del saber verdadero (la Ciencia), o de la diversidad empírica de los saberes en nombre de la unidad de la ciencia. La crítica del saber, desconocido en su función de clase, se efectúa en nombre de un Ideal de la Ciencia, en un discurso que separa el ámbito de la ciencia de aquel del falso saber (opinión, ilusión, etc.). La oposición entre la Ciencia y su Otro tiene la función de desconocer el saber en su naturaleza de clase. Y el

discurso metafísico opera ese desconocimiento con sólo plantearse como discurso de la Ciencia, es decir, como discurso que formula la pregunta: ¿qué es lo que constituye la cientificidad de la ciencia? El truco de modestia propio de la tradición "epistemológica", retomado aquí por Althusser, consiste en considerar a esa pregunta como generada por la propia demanda de la ciencia. De tal modo, para Althusser, una ciencia nueva (matemática griega, física galilea, etc.) apelaría a un discurso que diera cuenta de las formas de su cientificidad (Platón, Descartes, etc.) ¿No es eso seguirle el juego a la pregunta? En verdad, tranquilamente, podría estar allí sólo para no plantear la pregunta: ¿cuál es el fundamento del saber? De esta forma, la pregunta sería generada no por la demanda de la Ciencia (aun si, de hecho, se articula con ella), sino por la disimulación de sí del saber (Althusser, 1967)[109].

Así, la filosofía opera, tradicionalmente, una crítica del saber que es, al mismo tiempo, una denegación del saber (es decir, de la lucha de clases). Por lo tanto, de cara al saber, al que cuestiona sin jamás acercarse a sus fundamentos, su posición puede ser calificada como ironía. En la filosofía, el cuestionamiento del saber siempre culmina con una restauración del saber: movimiento que los grandes filósofos siempre detectan en los demás. Es lo que sucede cuando Hegel critica la duda cartesiana, la cual sólo desemboca en la restauración de la autoridad de todo lo que se había fingido rechazar. Feuerbach marcará esa misma finta en el camino de la desesperación hegeliana. "El no saber de la idea no era más que un no saber irónico". Y esa finta encontramos también en Althusser: apenas trazada, la línea divisoria se borra. La duda sobre el saber sólo se expresaba para establecer mejor la autoridad de un saber finalmente promovido al rango de ciencia.

Repitiendo ese movimiento, Althusser esclarece su significación política, mostrando claramente lo que está en juego: el estatus de los portadores del saber. La duda radical que afectaba el contenido del saber se desvanece en él ni bien se plantea la pregunta de su sujeto, ni bien se pone en juego la existencia misma de un grupo de portadores del saber. Aquí también la homología es evidente, con la figura filosófica clásica que ilustra el cogito cartesiano de modo ejemplar: el cuestionamiento del objeto del saber apunta a asegurarse acerca del sujeto del mismo. La duda sobre el objeto no

es más que la otra cara de la certeza del sujeto. Esta contradicción es la contradicción misma que confiere su estatus a la filosofía: esta se alza contra el poder de los falsos portadores del saber, más precisamente, de los portadores del falso saber (sofistas, teólogos, etc.). Pero no puede ir hasta cuestionar la existencia misma del saber como instrumento de clase. Por ende, impugna el objeto del falso saber en relación con el verdadero saber. Eso significa, en última instancia, asegurar la procedencia de la dominación de los portadores del (verdadero) saber y, de tal modo, justificar la dominación de clase. Así, el movimiento que va del objeto del falso saber al sujeto del verdadero saber podría corresponder a la reivindicación política de una clase excluida del poder, podría dar a esa reivindicación la forma de la universalidad (el sentido común cartesiano). Ese movimiento, en definitiva, no tiene otro fin que el de consolidar el privilegio de los portadores del saber –forma de la dominación de clase–.

Se trata del mismo movimiento que describe la teoría althusseriana de la ideología, y ahora vemos cómo el discurso espontáneo de la metafísica viene a articularse allí con la ideología revisionista. Para ello, basta una mediación más, que es la ideología académica de Althusser: allí, el discurso espontáneo de la metafísica recibe la función de justificar a los docentes, portadores y repartidores del saber burgués (saber del cual forma parte el marxismo académico). Althusser, al hablar en nombre de los portadores del saber, al defender su autoridad, se une, con suma naturalidad, a la posición de clase expresada en la ideología revisionista, la de la aristocracia obrera y los cuadros. De tal modo, el discurso espontáneo de la metafísica es la mediación necesaria para que Althusser pueda reconocer su propia posición de clase en la posición de clase expresada por el revisionismo. El punto de esta convergencia es la cuestión del saber y la defensa de la autoridad académica. Y en ese punto, la teoría althusseriana de la ideología funciona como la teoría de una lucha de clases imaginaria, en beneficio de una colaboración de clase real, la del revisionismo. La mutación del marxismo en oportunismo está lograda.

Ese ocultamiento de la lucha de clases manifiesta sus efectos más radicales en el análisis de la ideología humanista (Althusser, 1965: 225-258). Análisis producido con el fin de responder a la pregunta:

¿cuál es la función de la ideología humanista actualmente proclamada en la URSS? Con el fin de responder esa pregunta, o sea, en realidad, con el fin de no plantearla. Pues no habría sino una manera de plantearla, que sería interrogando su significación de clase. En lugar de eso, la pregunta se halla subsumida en otra pregunta más general, para la cual la respuesta ya está lista: puesto que la URSS es una sociedad sin clases, sólo es menester aplicarle la teoría de la ideología sustrayendo de ella todo lo relacionado con el ejercicio de la dominación de clase. Falta lo que conocemos bien, a saber, que la ideología no es ciencia y que sirve a los hombres para que vivan la relación que tienen con sus condiciones de existencia. Así, "el humanismo socialista" designa un conjunto de problemas nuevos de los cuales no brinda conocimiento alguno. ¿Y cuáles son esos problemas? Nada menos que los de una sociedad sin clases:

En realidad, las tesis del humanismo socialista designan la existencia de problemas reales: problemas históricos, económicos, políticos e ideológicos nuevos, que el período estalinista había recubierto de sombra, pero que, sin embargo, produjo al generar el socialismo; problemas de las formas de organización económicas, políticas y culturales que corresponden al grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del socialismo; problemas de las nuevas formas de desarrollo individual, en un nuevo período de la historia donde el Estado ya no se hace cargo, por la fuerza, ni de la dirección, ni del control del destino de cada uno, donde, en adelante, todo hombre tiene objetivamente la opción de convertirse por sí mismo en lo que es. Los temas del humanismo socialista (libre desarrollo del individuo, respeto de la legalidad socialista, dignidad de la persona, etc.) son la forma en que los soviéticos y otros socialistas viven su relación con esos problemas, es decir, con las condiciones en las que estos se plantean (Althusser, 1965: 245-246).

En ese texto tenemos tres elementos: primero, una serie de afirmaciones muy generales relativas a la transición de una sociedad de clases a una sociedad sin clases, a saber, que esa transición plantea cierta cantidad de problemas políticos,

económicos, ideológicos, etc. Segundo, las generalidades que ya conocemos bien sobre la función de la ideología. Y por último, en el juego de las escondidas entre ambas generalidades, el objeto ausente que había que analizar, a saber, la realidad de la Unión Soviética; ausencia de la realidad que conlleva una presencia masiva de la imagen. ¿Qué es, en efecto, esa realidad "nueva" que explica, para Althusser, el hecho de que se vuelva a recurrir a una vieja ideología? Nada más y nada menos que la imagen de sí que da la sociedad soviética y, más puntualmente, su clase dirigente: "nuevo período de la historia donde el Estado ya no se hace cargo, por la fuerza, ni de la dirección ni del control del destino de cada uno", "mundo sin explotación económica, sin violencia, sin discriminación", etc. La "explicación" de la ideología humanista soviética, en verdad, no es más que su redoblamiento. La astucia de la teoría de la ideología desemboca en esa ingenuidad que destruye en su raíz todo análisis de la ideología: tomar un discurso ideológico por la expresión adecuada de lo que él dice expresar, tomar textualmente el discurso que afirma ser el de una sociedad sin clases. Cabe notar que ese redoblamiento no es una operación nula, puesto que afianza el efecto que debe provocar ese discurso: esconder la lucha de clases en la afirmación de su superación.

En la circularidad del análisis, se cierra el círculo de la teoría althusseriana de la ideología, que aquí vuelve a su punto de partida; lo cual debemos entender en un doble sentido: por una parte, el análisis "concreto" de la ideología en una sociedad sin clases nos remite a las generalidades que concernían a la función de la ideología en general. La teoría brinda su propia repetición para el análisis de su objeto. Pero también la significación política de la teoría se halla esclarecida por su encuentro con el objeto, siendo precisamente su función la de no pensarlo. El revisionismo no es simplemente el objeto que el discurso althusseriano dejaría de pensar o dudaría en pensar, propiamente, es su impensado, la condición política de su funcionamiento teórico. Allí donde Althusser pretende explicar la ideología soviética, resulta que es el revisionismo quien explica y funda la teoría althusseriana de la ideología. La teoría que plantea la necesidad de que la ideología tenga una función por sobre la propia existencia de las clases, ¿acaso no es la expresión, la interpretación, de una política que afirma haber llegado más allá de las clases?

Si la teoría althusseriana de la ideología desemboca en este suicidio teórico es, precisamente, a partir de esa prohibición que le impide pensar los discursos ideológicos como discursos de lucha de clases y sólo le permite vincularlos con su "función social" y su no cientificidad. Así, la crítica del humanismo deja intacto su objeto, pues el único modo en que puede concebirlo es en referencia con la cientificidad del que está excluido: para ella, el concepto de hombre es el de un falso sujeto de la historia, nuevo rostro del viejo sujeto idealista (mente, conciencia, cogito o saber absoluto). Semejante crítica deja de lado el problema principal: ¿qué representa políticamente el humanismo? ¿Qué designa el concepto de hombre? A lo cual la experiencia nos permite responder que la teoría humanista siempre tuvo por finalidad afirmar, bajo la máscara de la universalidad, los privilegios de una categoría de hombres. El hombre ha sido el Príncipe o la Burguesía. También puede ser el cuadro, e incluso el dirigente del Partido. Pero el hombre también puede ser, según una ley esencial de la ideología, el concepto donde se afirma la protesta y la voluntad de quienes se sublevan contra el poder de aquellos. El humanismo funciona siempre como discurso de una clase en lucha. Lo mismo debe suceder respecto de las diversas formas que la ideología humanista pudo cobrar en la URSS. En eso, Stalin podría ponernos en el buen camino: la célebre frase "el hombre, el capital más preciado", ¿acaso no es la otra cara del lema que proclama que "los cuadros deciden todo"? Y el actual humanismo de la persona, ¿puede ser pensado si no es en referencia con el proceso de restauración del capitalismo? ¿Acaso no es el equivalente, en la ideología, de lo que es en el ámbito político el célebre "Estado de todo el pueblo"? La reciente historia de la URSS y las "democracias populares" nos demuestra cómo ese humanismo puede funcionar como discurso de la nueva clase dominante que niega allí la existencia de clases y, a la vez, como expresión de la revuelta de clases o de los pueblos oprimidos por el revisionismo. Ahora bien, es notable que Althusser remita las formas ideológicas del humanismo no a la realidad de una lucha o de una división, sino a la unidad de un problema que se plantea a la unidad de un grupo. "A cuenta de qué los hombres soviéticos tienen necesidad de una idea del hombre, es decir, de una idea de ellos mismos que les ayude a vivir su historia" (Althusser, 1965: 245).

La respuesta a esta pregunta está dada por la relación entre las

tareas que se deben realizar (relacionadas con la transición hacia el comunismo) y las condiciones en las cuales deben ser realizadas ("dificultades debidas al período del 'culto de la personalidad', pero también dificultades más lejanas, propias de la 'construcción del socialismo en un solo país' y, por añadidura, un país de origen económica y culturalmente atrasado"). Problemas que los hombres han de resolver, condiciones objetivas, retraso, fenómenos patológicos, tales son las fichas del juego. Hay una cosa que, de plano, Althusser se niega a pensar, y que es la contradicción. Por consiguiente, pasa completamente del terreno marxista al terreno sociológico burgués. En un principio habíamos marcado la forma de ese desplazamiento. Ahora, conocemos su función política.

Dicha banalidad teórica que es el correlato de una ingenuidad política: he aquí en qué debe culminar, necesariamente, toda teoría de la ideología que no coloca la lucha de clases como principio propio.

Para comprender ese olvido inicial, tenemos que regresar al blanco que había escogido la teoría althusseriana: la crítica de las teorías de la transparencia y la desalienación. En contra de ellas, había que mostrar que el mundo jamás resulta transparente para la conciencia, que en las sociedades sin clases también hay "ideología". En ese punto, nos rozó la sospecha de que la demostración bien podía tener una finalidad distinta y el adversario ser elegido para las necesidades de la causa. Pero, a decir verdad, la relación tiene un doble sentido. Si el discurso althusseriano sobre la ideología está comandado por la preocupación de justificar el revisionismo, también se puede afirmar que, precisamente porque se queda encerrado en una problemática filosófica clásica, Althusser termina en las posiciones de la ideología revisionista. En efecto, al luchar contra las ideologías de la alienación, al ubicarse en el interior de un dilema entre la transparencia (idealista) y la opacidad (materialista), Althusser se ve llevado a pelear en el terreno del adversario. Lo propio de las teorías paramarxistas (lukacsiana, existencialista y demás) que él critica es la identificación de la teoría marxista de las ideologías con una teoría del sujeto. Sin embargo, Althusser no deshace ese nudo instalado entre la teoría marxista y la tradición filosófica idealista. Al respecto, sólo critica una faceta particular: la interpretación de la teoría marxista en

términos de teoría de la consciencia. Su crítica establece el estatus de la ideología según dos determinaciones fundamentales: por un lado, la teoría de la ideología es una teoría de la ilusión de la conciencia; por otro lado, la ideología no es tan sólo la "falsa conciencia", sino que debe recibir un estatus objetivo: es un sistema de representaciones (imágenes, señales, objetos culturales…) que supera la región "conciencia" y posee una realidad social objetiva. Pero esa corrección deja de lado lo que había de específico en la teoría marxista de las ideologías: las "formas ideológicas" a las que alude el prefacio de la Contribución a la crítica de la economía política no son, simplemente, formas de representación sociales, son las formas de ejercicio de una lucha[110]. El terreno de la ideología no es el terreno de la ilusión del sujeto en general, de las representaciones necesariamente inadecuadas que los hombres se hacen de su práctica. Sólo se puede dar un estatus objetivo a las ideologías pensándolas en función de la lucha de clases. Eso implica que la ideología no sólo existe en los discursos, tampoco existe sólo en los sistemas, de imágenes, de señales, etc. El análisis de la universidad nos ha demostrado que la ideología de una clase existe, principalmente, en instituciones, en eso que podemos llamar aparatos ideológicos, con el sentido de aparato de Estado que emplea la teoría marxista. Dado su punto de partida, Althusser no puede dar a las formas ideológicas más que la objetividad larvada de sistemas de "señales", de "objetos culturales", etc., es decir que comunica a una teoría metafísica del sujeto (bajo la forma de una teoría de la ilusión) con una sociología de los "sistemas de representaciones". Ya hemos visto cómo una y otra se articulaban en el interior de un pensamiento de la ideología que es totalmente metafísico, en el estricto sentido de que no puede pensar la contradicción; único pensamiento que la haría salir del terreno metafísico donde se halla su adversario.

De este modo, se ve escamoteado el problema político designado por la problemática del "fin de las ideologías". "Sólo una concepción ideológica del mundo, nos dice Althusser, pudo imaginar sociedades sin ideologías y admitir la utópica idea de un mundo donde la ideología (y no una de sus formas históricas) desaparece sin dejar rastros, para ser reemplazada por la Ciencia" (Althusser, 1965: 238). Aquí, el problema se plantea en su globalidad, en los términos de las ideologías criticadas: en ese

fragmento, el fin de las ideologías se identifica con el reino de la ciencia, es decir, con la desaparición de la ilusión subjetiva en general. A partir de ahí, es sencillo demostrar que el mundo de la transparencia no podrá existir y que la sociedad sin clases siempre conocerá la ideología entendida de tal forma. Hemos visto cómo esa crítica de la utopía se manifestaba en la práctica como la ingenuidad más radical. Lo cual no podrá asombrarnos, pues plantear el problema así es esconder lo que precisamente había que pensar: la continuación y el fin de la lucha de clases en el campo de la ideología. No se puede entender nada relativo a ese problema –y, en consecuencia, producir ningún análisis concreto– si se coloca a la ideología en el rango de ilusión, por más que se señale la necesidad "social" de esa ilusión. Para entenderlo, hay que pensar a las ideologías como sistemas de representación de los intereses de clase y sistemas de ejercicio de la lucha de clases. A partir de allí, el fin de las ideologías ya no se plantea como concepto escatológico. Se plantea en los mismos términos que el decaimiento del Estado, es decir, en función del fin de la lucha de clases. Fin que ahora sabemos aún lejano después de la implementación de la dictadura del proletariado. La experiencia de la Revolución Cultural nos ha instruido sobre este asunto. Nos ha mostrado qué eran las supuestas formas de existencia de la ideología en una sociedad sin clases: formas de ejercicio de la descarnada lucha de clases, que se lleva a cabo en el interior de una sociedad socialista. El rechazo del tema "ideológico" del fin de las ideologías prohíbe pensar el problema esencial de las formas de la lucha de clases en las sociedades socialistas. La experiencia china nos ha mostrado la decisiva importancia de las formas ideológicas de esa lucha: la revolución socialista pasa por la lucha contra las diversas formas de la ideología burguesa, que se perpetúan después de la toma del poder político: ideologías tradicionales del individualismo o la sumisión, o ideologías "modernas" de las competencias y la tecnicidad. Todos esos problemas atañen a los efectos ideológicos de la división en clases. No tienen nada que ver con la desaparición de la ilusión subjetiva. No es que esa pregunta no deba ser planteada. Lo que sucede es que no pertenece a la problemática de la teoría marxista de las ideologías. Esta última no es más teoría del sujeto que teoría de la ciencia. Como tampoco es más teoría de la "sociedad". Althusser quiere luchar contra las ideologías antropológicas que hacen de la teoría de la sociedad una teoría del sujeto. Mas su

discurso no tiene efecto más subversivo que el de restablecer, para regular la relación entre ambos términos, la mediación de una teoría de la ciencia; que se queda en el mismo terreno que las ideologías que afirma combatir. Es decir que, a su manera, refleja la posición de clase del intelectual pequeñoburgués; posición que oscila entre el campo de la burguesía al cual está atado no sólo por ser de su clase, sino por el ámbito mismo de su trabajo, por su problemática teórica que refleja en sí misma su función dentro del aparato ideológico burgués, y el campo del proletariado al cual quisiera unirse, pero del cual sólo puede adoptar los intereses, asimilándolos a la objetividad y a la universalidad de "ciencia". Eso significa que, mientras siga siendo un intelectual pequeñoburgués, es decir, mientras no participe materialmente en la lucha proletaria, no puede unirse a ellos sino míticamente, haciendo coincidir el objetivo revolucionario con ese punto ideal a través de cuya mirilla justifica su propia práctica de intelectual pequeñoburgués: el Ideal de la Ciencia. Es decir que él se suma a "las posiciones del proletariado" en el punto de la denegación de su propia práctica de clase. Sumarse a la lucha proletaria en el punto de esa denegación significa sumarse al campo de la política burguesa disfrazada de política proletaria, el campo del revisionismo. Convergencia ideal que, en un país como Francia, corresponde a una realidad precisa: el acceso a la clase obrera está doblemente restringido para el intelectual pequeñoburgués: por su propia integración al sistema de la dominación ideológica burguesa, pero también porque entre el proletariado y él se interpone el aparato revisionista, como "representante" de la clase obrera. Así pues, de ambos lados, el intelectual pequeñoburgués, por más que sea "marxista", se ve excluido de la participación en la lucha proletaria, es decir, en lo único que puede, en última instancia, garantizar el rigor marxista de su discurso. La operación que transforma la teoría marxista en discurso de la ciencia viene a reflejar esa doble limitación; una, general, que se debe a la posición de intelectual aislado de las masas e integrado al sistema ideológico burgués, la otra, particular, que se debe al cerco revisionista de la lucha proletaria. El rigor "científico" de ese discurso no será, entonces, más que el reverso de su imposibilidad para funcionar como teoría marxista rigurosa, o sea, revolucionaria. Por consiguiente, ella no le da ningún poder de transgresión de su doble límite. Muy por el contrario: sólo en función de su propia incoherencia es que una ideología

pequeñoburguesa puede adquirir, en una u otra circunstancia, una función progresista. Cuando alcanza su rigor fundamental, se revela según lo que es: un rigor burgués. Es así que el discurso marxista de la ciencia, en definitiva, se resuelve en la doble justificación del saber académico y de la autoridad del Comité Central. “La ciencia” se convierte en el lema de la contrarrevolución ideológica[111].

Sin teoría revolucionaria, no hay acción revolucionaria. Lo hemos repetido hasta el hartazgo, para nuestra mayor tranquilidad. Ahora, tenemos que tomar la enseñanza de lo que nos han recordado la Revolución Cultural y la revuelta ideológica de los estudiantes: aislada de la práctica revolucionaria, no existe teoría revolucionaria que no mute en su contrario.

Julio de 1969

Lista bibliográfica

Aguet, J. P. (1954), Les Grèves sous la monarchie de Juillet [Las huelgas en la monarquía de Julio], Ginebra, E. Droz.

Autor desconocido (1835), Code moral des ateliers [Código moral de los talleres], París y Lyon, editorial desconocida.

(1972), Mineurs en lutte [Mineros en lucha], París, Gilles Tautin.

(1973), "L'affaire Lip: émergence de nouveaux droits" [El caso Lip: surgimiento de nuevos derechos], Projet, p. 1207.

Althusser, Louis (año desconocido), "Sur la Révolution culturelle" [Sobre la Revolución Cultural], Cahiers marxistes-leninistes, N.° 13-14.

(año desconocido), "Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique" [Teoría, práctica teórica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica]. Texto reproducido con mimeógrafo.

(1963), "Sur la dialectique matérialiste" [Sobre la dialéctica materialista], La Pensée.

(1964) "Problèmes étudiants" [Proble-mas estudiantiles], La Nouvelle critique.

(1965), Pour Marx, París, F. Maspero [trad. esp.: La revolución teórica de Marx, México, Siglo XXI, 1967].

; Balibar, Étienne; Establet, Roger; Macherey, Pierre y Rancière, Jacques (1965), Lire "le Capital", París, F. Maspero [trad. esp.: Para leer "El capital", Madrid, Siglo XXI de España, 1967].

(1967), "Cours de philosophie pour les scientifiques" [Curso de filosofía para los científicos], texto reproducido con mimeógrafo.

(1968), Lénine et la philosophie, París, F. Maspero [trad. esp.: Lenin y la filosofía, Buenos Aires, CEPE, 1972].

(1968), “La philosophie arme de la revolution”, La Pensée [trad. esp.: La filosofía como arma de la revolución, México, Siglo XXI Editores 1968].

(1969), “À propos de l’article de Michel Verret sur Mai étudiant” [A propósito del artículo de Michel Verret sobre Mayo estudiantil], La Pensée.

(1970), “Idéologie et apparats idéologiques d’État” [Ideología y aparatos ideológicos de Estado], La Pensée.

(1973), Réponse à John Lewis, París, F. Maspero [trad. esp.: Respuesta a John Lewis, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974]

(1973), Théorie et politique, N.˚ 1, p. 6

(1974), Philosophie et philosophie spontanée des savants [Filosofía y filosofía espontánea de los eruditos], París, F. Maspero.

Balibar, Étienne (1972), “‘La’ rectification du Manifeste communiste” [La rectificación del Manifiesto Comunista], La Pensée.

Barberet, Joseph (1886), Le Travail en France. Monographies professionnelles [El trabajo en Francia. Monografías profesionales], París, Berger-Levrault et Cie, t. II, p. 134.

Barraud, J. F. (1832), Étrennes d’un prolétaire à M. Bertin aîné [Aguinaldo de un proletario al Sr. Bertin mayor], Impr. de Demonville, París.

Bentham, Jeremy (2011), Panóptico, Madrid, Círculo de Bellas Artes.

Bettelheim, Charles (1976) Las luchas de clases en la URSS: primer período 1917-1923, Madrid, Siglo XXI.

Castoriadis, Cornelius (1973), “Les rapports de production en Russie” [Las relaciones de producción en Rusia], La Société

bureaucratique, t. I.

Condesa de Segur (1932), La fortuna de Gaspar, col. Biblioteca Rosa, Barcelona, Tipografía La Educación.

Debray, Régis (1974), La critique des armes 1, París, Seuil [trad. esp.: La crítica de las armas 1, Madrid, Siglo XXI de España, 1975].

Desanti, Jean-Toussaint (1966), "Qu'est-ce qu'un problème épistémologique ?" [¿Qué es un problema epistemológico?], Porisme, N.° 3, p. 4-5.

Desmoulins, Auguste (1851), "Le Capital et les Associations Partielles» [El capital y las asociaciones parciales], Almanach des corporations nouvelles.

Dickens, Charles (2011), David Copperfield, Barcelona, Alba Editorial.

Edelman, Bernard (1973), Le droit saisi par la photographie [El derecho captado por la fotografía], París, F. Maspero.

Foucault, Michel (1972), "Les intelectuels et le pouvoir" [Los intelectuales y el poder], Entrevista con Gilles Deleuze, L'arc, N.° 49, p. 5.

Fourquet, François (1974), "Généalogie du 'Capital'. 2 L'Idéal historique" [Genealogía del «Capital». El ideal histórico], Recherches, N.° 14.

Grignon (1833), Réflexions d'un ouvrier tailleur sur la misère des ouvriers en général, la durée des journées de travail, le taux des salaires, les rapports actuellement établis entre les ouvriers et les maîtres d'ateliers, la nécessité des associations d'ouvriers comme moyen d'améliorer leur condition [Reflexiones de un obrero sastre sobre la miseria de los obreros en general, la duración de las jornadas de trabajo, el índice de salarios, las relaciones establecidas actualmente entre los obreros y los jefes de talleres, la necesidad de las asociaciones de obreros como medio para mejorar su condición], editorial desconocida, París.

Grignon (1833), "Réponse au 'Manifeste des maîtres-tailleurs'"

[Respuesta al Manifiesto de los maestros sastres], La Tribune, noviembre.

Guérin, Daniel (1946), La Lutte de classes sous la première République [La lucha de clases en la Primera República], t. II París, Gallimard.

Hegel, Guillermo Federico (1937), Filosofía del derecho, Buenos Aires, Claridad.

Karsz, Saül (1974), Théorie et politique: Louis Althusser [Teoría y política], París, Fayard.

Karsz, Saül; Pouillon, Jean; Badiou, Alain; De Ipola, Emilio; Rancière, Jacques (1970), Lectura de Althusser, Buenos Aires, Editorial Galerna.

Kautsky, Karl (año desconocido), Un pas devant, deux pas derrière, Ediciones de Moscú [trad. esp.: Un paso adelante, dos pasos atrás, Madrid, Akal, 1975].

Kessel, Patrick (1972), Le mouvement maoïste en France [El movimiento maoísta en Francia], París, UGE.

Lecourt, Dominique (1973), Une crise et son enjeu [Una crisis y lo que está en juego], París, F. Maspero.

Lenin, Vladimir (1967), "Comment organiser l'émulation", Oeuvres, t. xxvi, París, Éditions sociales [trad. esp.: "Cómo organizar la emulación", Obras, Moscú, Progreso]

(1967), "Sur l'infantilisme de gauche", Oeuvres, t. xxvii, París, Éditions sociales, 1967 [trad. esp.: "Sobre el infantilismo de izquierda", Obras, Moscú, Progreso]

(1967), Materialismo y empiriocriticismo, México, Grijalbo.

(1975), Las tesis de abril, Buenos Aires, Editorial Anteo.

(1976), "Les tâches immédiates du pouvoir des soviets", Oeuvres, t. xxvii, París, Éditions sociales [trad. esp.: "Las tareas inmediatas del poder soviético", Obras, Moscú, Progreso]

(2004), ¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento, Buenos Aires, Ediciones Luxemburg.

(2006), El Estado y la Revolución, Madrid, Alianza Editorial.

Lyotard, Jean-François (1972), “Capitalisme énergumène” [Capitalismo energúmeno], Critique, p. 937.

Macciocchi, M. A. (1969), Lettere dell’interno del PCI a Louis Althusser [Cartas desde adentro del Partido Comunista Italiano a Louis Althusser], Milán, Feltrinelli.

(1973), Letters from inside the Italian Communist Party to Louis Althusser [Cartas desde adentro del Partido Comunista Italiano a Louis Althusser], Londres, N.L.B.

Manceaux, Michèle y Donzelot, Jacques (1974), Cours camarade, le PCF est derrière toi [Corre, camarada, el PC está detrás de ti], París, Gallimard.

Mao Tse-tung (1968), “Sobre el gobierno de coalición”, Obras escogidas, t. iii, Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras.

(1970), Importantes documentos de la gran revolución cultural proletaria, Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1926), L’Idéologie allemande, Editions sociales, París [trad. esp: La ideología alemana, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, 1985].

Marx, Karl (1968) Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Buenos Aires, Ediciones nuevas.

(1969), La Sainte famille [La santa familia], París, Éditions sociales.

(1972), Contribution à la critique de l’économie politique, París, Éditions sociales [trad. esp.: Contribución a la crítica de la economía política, 8a edición, Madrid, Siglo XXI de España, 2003]

(1973), “Carta a Annenkov”, Correspon-dencia Marx-Engels, Buenos Aires, Cartago.

(1973), Crítica del programa de Gotha, Buenos Aires, Editorial Anteo.

(1975), El capital, Buenos Aires, Siglo XXI.

(1976), Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), México, Siglo XXI.

(1976), La guerra civil en Francia, Madrid, Ricardo Aguilera.

(1995), Manuscritos de 1844, Madrid, Alianza Editorial.

Myrdal, Jan (1964), Un Village de la Chine comuniste [Una aldea de la China comunista], París, Gallimard.

Nietzsche, Friedrich (1887), La genealogía de la moral, Madrid, Alianza Editorial.

Noiret, Charles (1840), Aux travailleurs [A los trabajadores], Rouen, editorial desconocida.

(1841), Deuxième lettre aux travailleurs [Segunda carta a los trabajadores], Rouen, Imp. Bloquel.

Pesenti, J. (1969), "Problèmes de méthode et questions théoriques liées à la refonte des carrières" [Problemas de método y cuestiones teóricas ligadas con la reestructuración de las carreras], Boletín del Snesup.

Piaget, Charles (1973), entrevista a Le Monde, 18 de septiembre.

Poe, Edgar Allan (2006), La carta robada y otros cuentos, Buenos Aires, Losada.

Poulantzas, Nicos (1968), Pouvoir politique et classes sociales, París, F. Maspero [trad. esp.: Poder político y clases sociales en la sociedad capitalista, Madrid, Siglo XXI, 1978]

Prévost, Claude (1967), "Portrait robot du maoïsme en France" [Identikit del maoísmo en Francia] La Nouvelle critique.

(1969), Les étudiants et le gauchisme [Los estudiantes y el

izquierdismo], París, Éditions sociales.

Rancière, Jacques (1973), “Mode d’emploi pour une réédition de Lire ‘Le Capital’” [Manual de uso para una reedición de Para leer “El capital”], Les Temps modernes.

(2008), Le Spectateur émancipé, París, La Fabrique. [trad. esp: El espectador emancipado, Buenos Aires, Manantial, 2010]

Simon, Michel (1966), Cahiers du communisme, p. 122 y 123.

Snow, Edgar (1965), Étoile Rouge sur la Chine [Estrella roja sobre China], París, Stock.

(1973), La Longue Révolution [La larga Revolución], París, Stock.

Solzhenitsyn, Aleksandr (2005), Archipiélago Gulag, Barcelona, Tusquets.

Verret, Michel (1967), “Mai étudiant ou les substitutions” [Mayo estudiante o las sustituciones], La Pensée.

[1] Intenté sistematizar ese segundo aspecto en mi libro Le Spectateur émancipé (2008) y, en particular, en su tercer capítulo, titulado "Les mésaventures de la pensée critique" [Las desventuras del pensamiento crítico].

[2] John Lewis: Filósofo comunista inglés. En 1972 publicó en la revista del Partido Comunista británico, Marxism Today, dos artículos sobre lo que él denominó "el caso Althusser". [N. del E.]

[3] La empresa Lip era una fábrica de relojes amenazada de cierre, que fue ocupada por mil trabajadores durante 300 días en los que continuaron la producción bajo control obrero, hasta conseguir un acuerdo final que salvara los puestos de trabajo. [N. del E.]

[4] Es decir, entre los obreros en huelga de la relojería Lip.

[5] Gran concentración izquierdista durante el verano de 1973 en torno a los campesinos de Larzac, amenazados por la extensión de un campo militar.

[6] Friedrich Nietzsche, 1887. [N. del E.]

[7] Centre d'études, de recherche et de formation institutionnelles [Centro de estudios, investigación y formación institucionales], animado, en particular, por Félix Guattari. Los artículos publicados por sus investigadores en la revista Recherches y sus respuestas a licitaciones ministeriales suscitaron mucha polémica en aquella época.

[8] En este libro, he empleado el concepto de revisionismo para designar la ideología y la práctica del PCF. No ignoro el inconveniente de esa designación que, en lugar de definir en su positividad el funcionamiento de un aparato político, lo caracteriza mediante el criterio ambiguo de la fidelidad a los textos. No obstante, hasta que la práctica revolucionaria invente otro, me resulta políticamente más claro conservar el concepto con el cual la izquierda revolucionaria, en China y en el mundo, tomó conciencia de la práctica del aparato de Estado soviético y de los Partidos que la apoyan. A fin de cuentas, sigue siendo por el momento el más adecuado para designar un elemento central de esa ideología: la utilización de un discurso de la revolución para justificar una política de reparto de poder dentro de las relaciones capitalistas.

[9] Secretario de la CGT francesa de 1962 a 1982.

[10] Edmund Burke, escritor y político irlandés considerado el padre del liberalismo conservador británico (1729-1797). [N. del E.]

[11] Se trata de un resumen de la obra inglesa, dirigida a la Asamblea Constituyente. Recordemos que la idea del panóptico es la de una construcción circular que permite que el inspector, ubicado en una torre central, tenga bajo control permanente a todos los individuos, principio “aplicable” a todo tipo de establecimiento donde las personas deban permanecer bajo vigilancia: cárceles, fábricas, escuelas, asilos, hospicios, etc.

[12] En lo que estos comentarios pueden tener de positivo, se reconocerán las enseñanzas de Michel Foucault en el Collège de France. Por el contrario, el uso incorrecto que aquí pueda hacerse de ellos es de mi exclusiva responsabilidad.

[13] De Helvetius a Owen, pasando por Bentham, la filiación es clara y reconocida. Mas la pregunta se plantea al conjunto de los "socialismos utópicos": sus problemáticas se constituyen sobre determinada base, la del pensamiento filantrópico burgués. Si se entiende que algunos buscan hoy en la "subversión" fourierista la respuesta a ciertas aventuras del marxismo, Charles Noiret expresa con fuerza, en 1841, lo que el falansterio representa para los proletarios revolucionarios más consecuentes: una forma extrema de la asociación capital-trabajo que es, en sí misma, la forma más refinada de la esclavitud: "Cada falansterio se convertiría en una baronía de Rusia o en una plantación de América" (Noiret 1841: 7).

[14] Friedrich Engels y Karl Marx, 1844. [N. del E.]

[15] Itálicas nuestras. Se leerá en la continuación de ese texto cómo Marx opone el materialismo que se funda allí al "materialismo abstracto de las ciencias naturales".

[16] Hace mucho tiempo, cuando los textos de Marx decían en demasía lo contrario de lo que deberían haber dicho, nosotros hacíamos más de lo que podíamos para dar cuenta de ello. Poco después, eran las palabras las que no debían tomarse por conceptos. Cuando los propios conceptos olían a quemado, se hacía de ellos "conceptos-indicios". Un último recurso: Marx desconocía los conceptos que "producía", y el desconocimiento estropeaba el producto mismo. Ahora que el "teoricismo" ha sido rechazado, el método es más expeditivo: se deja a Marx tranquilo y se cede la palabra al ML.

[17] Canción melosa del muy paternal Montfalcon: "Esa ciencia de las cosas y los hombres es, de todas las ciencias, la más difícil y la más

seria [...]. ¿Cómo podrían los trabajadores tener una opinión propia sobre los principios de Gobierno, sobre el sistema a seguir, sobre las posiciones que aún no han resuelto, tras largos debates, los hombres más competentes?" (Autor desconocido, 1835). Canción cínica del banquero "demócrata" Goudchaux, futuro ministro y artífice de fusilamientos en 1848: "Cuando se trata de industria y trabajo, ustedes son todo, por la inteligencia y por la fuerza. Toman un trozo de mineral y, en sus hábiles manos, el mismo cobra un valor de cien escudos; pero nosotros los creemos incapaces de gobernarse por sí mismos. Y, es más, no queremos un gobierno semejante" (Desmoulins, 1851).

[18] En línea con esto, dos declaraciones de algunos "camaradas" de Althusser: la del profesor Gisselbrecht, conminado a explicarse delante de las masas, en Vincennes, en 1969, a propósito de un artículo antiizquierdista particularmente calumnioso: "¿Qué son las masas?"; y la de un estudiante de Vincennes, afiliado a la UEC, tras la intervención de un servicio de orden "comunista", para imponer elecciones universitarias que la masa estudiantil rechazaba: "En Vincennes, masas no hay". Lo que quería decir es que sólo había un puñado de inscriptos en la UEC.

[19] Véase al final de este libro: "Sobre la teoría de la ideología: política de Althusser".

[20] Una vez más: no estoy defendiendo aquí ningún "paleomarxismo". Marx puede estar perfectamente equivocado, y Althusser tener razón en corregirlo. Sólo que no puede hacerlo sin enfrentarse a él de manera franca. Pero la historia le ha enseñado que más valía dejar tranquilo a Marx; cuando alguien se quiere meter con él, nunca sabe qué puede desatar. De ahí su fuga hacia adelante: más vale hablar de Gramsci que de Marx, de Lukács que de Gramsci, de Garaudy que de Lukács y de John Lewis que de Garaudy: fuga hacia adelante, cada vez más lejos; más lejos de la pregunta: ¿Dónde estamos respecto de Marx? Es decir, en última

instancia: ¿Dónde estamos respecto de la revolución?

[21] Snow, Edgar (1965 y 1973) y Myrdal, Jan (1964).

[22] Si esta tesis que alude a la victoria necesaria no figura en Marx, es porque su lugar está ocupado por otra tesis: el desarrollo de las fuerzas productivas y las contradicciones que este engendra desembocan, necesariamente, en la dictadura del proletariado. Marx fundamenta esa victoria necesaria en una "ciencia" de la historia natural de la humanidad que demuestra que la forma superior nace, sí o sí, del desarrollo de las formas inferiores. Es sabida la suerte que reservó la descendencia marxista a esa tesis. "Las masas hacen la historia" también es el balance de todas la teorías y prácticas fundadas en la concepción mecanicista del desarrollo de las fuerzas productivas que encontró allí su sustento.

[23] La relación capitalista entre la ciencia y los obreros no se reduce sólo a la utilización de la ciencia para oprimirlos; tampoco es que el privilegio de la ciencia vaya sólo a aquellos que viven de la redistribución de la plusvalía. Esa relación también es la apropiación del saber y la invención obreros. El capitalismo no sustituyó, desde arriba, un método de trabajo científico por los métodos "artesanales" de los obreros. Lo constituyó apropiándose, una y otra vez, de las invenciones nacidas de la práctica de estos. Para dimensionar el alcance de los textos chinos que celebran las invenciones de los obreros, tal vez no sea vano releer La Fortuna de Gaspar (Condesa de Segur, 1932).

[24] Sobre el uso que la filosofía especulativa puede hacer de personajes como "uno", cf. lo que dice Marx en L'idéologie allemande (1926: 144-145). "'¡Uno!' He aquí, pues, el segundo personaje impersonal que, junto con 'aquello', está al servicio de Stirner y debe ejecutar para él las faenas más penosas. Aquí se ve

que estos dos personajes tienen la costumbre de respaldarse mutuamente [...] 'Aquello' da la señal y 'uno' enseguida hace coro a todo pulmón. La división del trabajo se opera según las reglas clásicas".

[25] Althusser, Louis; Balibar, Étienne; Establet, Roger; Macherey, Pierre y Rancière, Jacques (1965).

[26] Benedetto Croce: escritor, filósofo, historiador y político liberal italiano (1866 - 1952). [N. del E.]

[27] La "ortodoxia" le recriminaba entonces a Sartre ser un antihumanista, a causa de su conciencia "opaca"; hoy, le recrimina ser un humanista, a causa de su praxis "transparente". Cuán cierto es que se puede decir cualquier cosa a partir del momento en que abandona el terreno del análisis histórico materialista para ocupar el tribunal de la verosimilitud retórica.

[28] Un hecho significativo, por ejemplo: en el debate de 1961, las posiciones "ortodoxas" sobre la dialéctica de la naturaleza tuvieron por defensores a Vigier y Garaudy, o sea, dos futuros "renegados".

[29] Contratribunal organizado por la Izquierda Proletaria para "juzgar" a los Houillères [yacimientos de hulla] en el momento en que los militantes maoístas eran perseguidos por atentar contra ellos. Jean-Paul Sartre fue fiscal de ese tribunal.

[30] El 12 de marzo de 1956, el PCF votó los plenos poderes que solicitara el gobierno socialista de Guy Mollet para llevar a cabo la guerra en Argelia.

[31] Lo quiera o no, Althusser ocupa un lugar bien determinado en la distribución de las tareas de los intelectuales "comunistas": escribe para aquellos a quienes sus colegas no convencen. Le hace falta, pues, cuando escribe en la prensa del PC, aparecer como contestatario e "izquierdizar" sus tesis. En ese sentido, tenemos dos textos de Althusser sobre Mayo del 68, escritos en la misma fecha (15 de marzo de 1969): uno, destinado a Italia, retoma sin escrúpulos las ideas y el estilo de Marchais: la clase obrera se ocupa por sí sola de sus asuntos; los estudiantes tienen que "metérselo en la cabeza"; se puede curar a los pequeños burgueses aplicándoles un buen tratamiento. Sin embargo, al final de la carta aparece un problema: el Partido ha perdido contacto con la juventud (carta a M. A. Macciocchi, reproducida en Macciocchi, M. A., 1969). En La Pensée (1969), el tono cambia. No es necesario "meter en la cabeza" de los estudiantes que deben ocuparse de sus asuntos. Para eso, bastan Juquin y sus tropas. Althusser pone en primer plano la brecha existente entre el Partido y los estudiantes, critica los ataques de Verret, subraya el carácter progresista del movimiento estudiantil. Así, Althusser mata dos pájaros de un tiro: para el exterior, pone su etiqueta a las tesis de Marchais que, sin eso, difícilmente serían exportables; para Francia, por el contrario, dice otra cosa: abundan las adhesiones por derecha y se necesita hacer un llamado por izquierda.

[32] Desde luego, la tesis de Althusser tiene sus títulos de nobleza: es una tesis "leninista" y –como en muchas otras tesis "leninistas"– el propio Lenin indica quién es su padre: Karl Kautsky. Cf. Un Pas devant, deux pas derrière (año desconocido: 172).

[33] ¿Cómo se define Mayo del 68 para Althusser? La huelga más grande de la historia mundial. ¿Por qué la más grande? Porque había nueve millones de huelguistas. Que de esos nueve millones hubiera un buen número que hacía huelga a regañadientes y otro buen número que no tenía iniciativa alguna no parecía preocuparlo. Lo esencial era la cantidad de gente que no trabajaba. Para él, esa

colección es “la clase obrera” (por ende, obviamente, le parece que Sartre, con sus grupos y sus series, se fatiga demasiado por casi nada). ¿Qué había de nuevo en la huelga de Mayo? ¿Qué contradicciones específicas afectaron su desenvolvimiento? Poco importa. Lo esencial era la cantidad.

[34] “Pero usted no sabe leer”, exclaman los althusserianos de izquierda: “Althusser escribe: el Partido, mas no dice cuál. Pareciera que hablara del PCF. Pero en realidad habla del verdadero Partido Comunista, que no se confunde con el PCF”. Ardid, en efecto, y no tan joven por lo demás: ¿Acaso Eric Weil no nos ha explicado ya que el Estado del cual hablaba Hegel no era, en verdad, el Estado prusiano que tenía ante sus ojos y que la Filosofía del derecho (Hegel, 1937) era una crítica disfrazada de apología? En cuanto a los ardides de los filósofos en materia política, hay que remitirse al magistral análisis del joven Marx quien, en su Crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1968), pone al desnudo el juego filosófico de la empiria y la especulación. Una vez que la filosofía ha redoblado la realidad de la soberanía en su idea, para encarnarla de nuevo en una existencia empírica (el monarca), siempre puede suspender su creencia en esa encarnación, pensar la mera idealidad allí donde ella parece encomiar la realidad y la posibilidad misma de ese escepticismo descansa en el “positivismo” que define su relación con el poder. El núcleo de la especulación es la existencia de un punto de la realidad puesto como existencia inmediata de un concepto.

Ahí yace también el secreto de la dialéctica de los marxistas de la cátedra. Una vez que han definido mediante doctrinas la necesidad de que la clase obrera se organice, el “rol dirigente” de la clase obrera, de su Partido, de la ideología proletaria, etc., son perfectamente libres de encarnar o no esas abstracciones en determinada realidad empírica. Es así que el teórico “comunista” o sus colegas “marxistas-leninistas” pueden justificar con el mismo discurso –susceptible de justificar cualquier cosa– posiciones políticas diferentes.

También se entiende por qué el rechazo del joven Marx en las tinieblas de la ideología pequeñoburguesa es vital para esos teóricos cuyo discurso está comandado, en su totalidad, por esa remisión de la empiria a la especulación que el joven Marx define como el corazón mismo de la mistificación hegeliana. Para ilustrarlo, se podrá comparar, por ejemplo, la justificación en Bettelheim (1976) de confiscar el Partido Bolchevique el poder correspondiente al Comité Central Ejecutivo de los Soviets con la deducción hegeliana de la monarquía hereditaria (Hegel, 1937).

[35] Programa adoptado por el Partido Comunista durante su coloquio en Champigny, en diciembre de 1968, el cual preconizaba una amplia alianza con todas las clases sociales intermedias.

[36] Número dos del Partido Comunista en esa época, responsable, en particular, de los intelectuales y los jóvenes.

[37] Celebrado en Moscú, en febrero de 1956.

[38] Si bien la UJC fue la primera organización maoísta propiamente estudiantil, ya existían en Francia organizaciones que se identificaban con el comunismo chino: el Movimiento Comunista Francés (MCF, que se desprende de la Federación de Círculos Marxistas-Leninistas) y el Centro Marxista-Leninista de Francia (CMLF).

[39] Gilbert Mury, secretario general del Centro de Estudios e Investigaciones Marxistas, excluido del PCF en 1966 por su postura pro China.

[40] “Ciencia burguesa, ciencia proletaria”.

[41] Expresión equivalente a “entre la espada y la pared”. [N. del E.]

[42] “Lettre à Bruno Queysanne” [Carta a Bruno Queysanne]. Texto reproducido con mimeógrafo.

[43] Ministro socialista del Interior que envió al ejército y a la policía antidisturbios a poner fin a una huelga de mineros en 1948.

[44] En la realidad, esta aceptación no había tenido nada de espontánea. Sobre la lucha iniciada por los dirigentes del PC y la CGT para llevar a los mineros a renunciar a sus reivindicaciones (en particular la depuración), véase Autor anónimo (1972).

[45] “Conformar grupos de estudiantes [...] sin preguntarse previamente si por casualidad ciertas formas colectivas de trabajo no constituyen un obstáculo para el descubrimiento (como sucede a veces y, por lo general, cuando se trata de conocimientos científicos nuevos, capaces de aclarar y criticar las aplastantes ilusiones ideológicas de las cuales todo el mundo es presa –es en esas condiciones que Marx estuvo necesariamente solo, al igual que Lenin, por ejemplo, en el momento de Las tesis de abril, y Engels, en el momento de la publicación de la Crítica del programa de Gotha) implica correr el riesgo de una decepción que puede desalentar los más generosos esfuerzos" (Althusser, 1964: 87). Aquí se ve muy bien cómo Althusser salta de una consideración empírica (la dificultad de organizar un trabajo de investigación común sin un mínimo de bases) a una tesis filosófica: todo el mundo vive en la ilusión; la solución no puede sino venir de los héroes de la teoría.

[46] Plan de reforma de la Educación Nacional redactado en el momento de la Liberación por un comité ligado al PCF y presidido por el físico Paul Langevin y el psicólogo Henri Wallon.

[47] Quizá haya que corregir un poco la ambigüedad de las palabras. Ese ardid no era una disimulación de opositores camuflados, ni esa moral provisoria un inmovilismo calculador. Se trataba del desdoblamiento de la política en acto. Por lo demás, a falta de positividad de combate, existía la positividad del "partido de la clase obrera" y la positividad del camino que se había tenido que transitar para unirse a él.

[48] Alain Forner, secretario general de la UEC de 1962 a 1964, tuvo por sucesor a Pierre Kahn, que antes había sido director de la revista Clarté.

[49] Guy Besse, filósofo, miembro del comité central del PCF.

[50] Esa política dio sus frutos: después de Mayo, los intelectuales “emancipados” de La Nouvelle critique (Gisselbrecht, Prévost, Verret) fueron los auxiliares ideológicos más celosos de la histeria antiizquierdista y de la restauración del orden universitario. En el Partido, habían ganado cierta libertad con respecto a la política, no estaban dispuestos a aceptar la ingenua demanda que les hacían los noveles estudiantes de someter su actividad teórica a las cuestiones políticas.

[51] Cf. los fragmentos publicados por Kessel, Patrick (1972: 63-66).

[52] Más adelante, cuando la "autonomía de lo teórico" abrió por sí misma una brecha en la autoridad del revisionismo, la teoría tuvo que contrariar sus propios efectos. El trabajo del althusserismo se convirtió entonces en el tejido de Penélope: labor prescripta, sin duda, por la visión que esperaba que la solución viniera de los héroes y no de las masas. De todos modos, a falta de héroes, el asunto sólo benefició a los aspirantes.

[53] Derivado de la Sección Francesa de la Internacional Obrera (SFIO), escisión de izquierda del Partido Socialista. Durante esos años, fue el vector de la difusión de muchos análisis que apuntaban a adaptar la izquierda y el marxismo a las nuevas formas del capitalismo.

[54] Integrante de la UNEF, animada por los estudiantes comunistas de la izquierda sindical.

[55] "La práctica científica (teórica: la investigación) sobre el siguiente objeto: la estructura de la universidad (con todas sus implicancias), en ningún caso puede ser confundida, so pena de cometer una falta muy grave teórica y políticamente, con ninguna otra forma de práctica que trate sobre el mismo objeto, en particular, con una práctica sindical, ideológica y política de transformación de ese objeto concreto". "Lettre à Bruno Queysanne" [Carta a Bruno Queysanne], texto reproducido con mimeógrafo. El conocimiento de un objeto es independiente de su transformación; esa tesis bastante poco "ortodoxa" no fue alcanzada por la crítica al "teoricismo".

[56] Círculo de estudiantes comunistas de la Escuela Nacional Superior de la calle Ulm. No es cuestión de contar aquí la historia de ese círculo o la prehistoria del movimiento maoísta estudiantil, sino tan sólo de indicar el modo en que ciertas nociones

althusserianas fueron implementadas políticamente.

[57] Se refiere a Nikita Jrushchov, quien era conocido también como Nikita Kruschev. [N. del E.]

[58] No sólo una ciencia libresca. Fue la experiencia concreta adquirida en Argelia por uno de nosotros, Robert Linhart, lo que nos condujo más adelante a una apreciación positiva de la Revolución China, fundada no sólo en su fidelidad a los textos marxistas, sino en la solución original que brindaba a los problemas de la colectivización agraria.

[59] Guy Hermier fue secretario nacional de la UEC antes de ocupar funciones importantes en el PCF. Durante el mismo período, Jean-Michel Cathala desempeñó la función de secretario general.

[60] Debe de tratarse de las Las tesis de abril, redactadas por Lenin a su regreso a Rusia, en abril de 1917.

[61] La decisión del PCF de apoyar la candidatura de Mitterrand a las elecciones presidenciales de diciembre de 1965 fue el comienzo de la descomposición de la UEC. El sector Letras tomó parte públicamente contra esa decisión, originando así un apartamiento que debía conducir a la formación de la Juventud Comunista Revolucionaria (JCR). Por el contrario, el Círculo de Ulm rechazó la ruptura en ese campo. Intentó, primero, hacer valer el viejo argumento de reserva: la UEC es una organización estudiantil, no tiene por qué tomar posición sobre un asunto exterior a su ámbito. Vencido en ese terreno, se abstuvo luego de toda intervención en el conflicto. Cabe recordar que Mitterrand había planteado su candidatura sobre una base abiertamente reaccionaria (la defensa del atlantismo). Por su parte, el PCF multiplicaba entonces las

concesiones al atlantismo. La retirada de la OTAN no era una condición previa para la alianza con los socialistas y el establecimiento de la "democracia verdadera". Como es sabido, Charles de Gaulle zanjó la cuestión.

[62] Segundo año del curso preparatorio para ingresar en la Escuela Nacional Superior y demás escuelas universitarias francesas más prestigiosas [N. de T.].

[63] Cf. el artículo atribuido a Althusser (año desconocido).

[64] Cf. Debray, Régis (1974: 269) y Macciocchi, M. A. (1973: 21-23). Cito la edición inglesa de este último porque, hoy en día, no se encuentra la edición italiana, y la edición francesa se publicó sin las cartas de Althusser.

[65] Fracción del Partido Socialdemócrata ruso a la que pertenecía Bogdanov y que, en el contexto de las leyes represivas adoptadas tras el fracaso de la revolución de 1905, solicitaba que el Partido cesara toda colaboración con las organizaciones oficiales y retirara a sus diputados de la Duma.

[66] Ernst Mach, físico y filósofo austríaco, autor de El análisis de las sensaciones y Desarrollo histórico-crítico de la mecánica. [N. del E.]

[67] Vasil Bilak, jefe de fila de los miembros del Partido Comunista Checo opuestos a la "Primavera de Praga" de 1968, que prestaron su aval a la intervención de las tropas soviéticas.

[68] Apartado “Sur Desanti et les pseudo ‘problèmes de troisième espèce’” [Sobre Desanti y los “seudoproblemas de tercera especie”].

[69] Filosofía Espontánea de los Eruditos.

[70] Jefe del NKVD (Narodnyy Komissariat Vnutrennikh Del) [Comisariado del Pueblo para Asuntos Interiores], gran organizador de los procesos de Moscú.

[71] Ley promulgada por Edgar Faure, ministro de Educación Nacional después de Mayo de 1968, que establece cierta autonomía de las universidades, con Consejos electos por los docentes, los estudiantes y el personal administrativo. Esa participación en la gestión de las universidades fue apoyada por el PCF y violentamente rechazada por los izquierdistas.

[72] Por supuesto que ese juego se redobla a sí mismo: si se quiere provocar la vuelta de ciertos izquierdistas, es para transformar el Partido. Lamentablemente, parece haber una cosa segura en ese infinito redoblamiento, digno de La carta robada (Poe, 2006): Althusser no tiene más posibilidades de alcanzar la revolución que Aquiles la tortuga.

[73] Esa elección, desde luego, acarreaba otros problemas y otras contradicciones. Si bien aquí no hemos de ocuparnos de ello, la historia de estos últimos años lo ha puesto suficientemente de manifiesto.

[74] Cf. al final del presente libro, “Sobre la teoría de la ideología: política de Althusser”.

[75] Ejemplo de esa solidaridad entre una teoría y una práctica: la solidaridad entre la apreciación a la que se refiere Althusser sobre la política de Edgar Faure y el apoyo aportado a esa política por el PCF. En su carta sobre Mayo del 68 a Maria Antonietta Macciocchi, Althusser escribía, al comentar la "desintegración" del movimiento estudiantil: "Podemos contar con la inteligencia (burguesa) de Edgar Faure para contribuir a ello con todas sus fuerzas, al menos en las universidades". Se reconoce la vieja tesis: los estudiantes en rebeldía están condenados a caer en la trampa montada por la inteligencia de los reformistas burgueses. Pero se sabe también que, en la práctica, para que "la inteligencia burguesa" de Edgar Faure confirme en Vincennes las predicciones "teóricas" de Althusser, tuvo que devenir en una "fuerza material", que se plasmó en las tropas de choque del Sr. Pierre Juquin (catedrático de alemán y miembro del Comité Central del PCF, tenía entonces importantes responsabilidades ante los estudiantes y los intelectuales. Más adelante, se destacó por una candidatura disidente en las elecciones presidenciales de 1988).

[76] Director de La Pensée, revista del Centro de Estudios e Investigaciones Marxistas.

[77] "Si Marx no juzgó necesario establecer diferencias terminológicas es porque jamás pensó rigurosamente la diferencia entre su discurso y el discurso antropológico del joven Marx", véase "Le concept de critique et la critique de l'économie politique" [El concepto de crítica y la crítica de la economía política] (Althusser, Balibar, Establet, Macherey y Rancière, 1965: 198).

[78] Para un análisis más detallado, cf. Rancière, Jacques (1973).

[79] Véase, por ejemplo, los elogios que dirige el Sr. Lyotard a Deleuze y Guattari, por haber desembarazado al marxismo de la plusvalía: “El mutismo en cuanto a la plusvalía es de la misma calaña: no busquen al acreedor, es un esfuerzo vano, se debería siempre hacer existir al sujeto de ese crédito, encarnar el proletariado en la superficie del Socius, es decir, representarlo en la caja representativa sobre el escenario político”(Lyotard, 1972: 937), subrayado por el autor.

[80] Alumno de primer año del curso preparatorio para ingresar en las escuelas universitarias francesas más prestigiosas [N. de T.].

[81] Célebre discurso del representante Thibault en la Convención: “Existe un gran vicio en el régimen de las papeleras, que ustedes deben erradicar para no dejar ningún vestigio de despotismo en la superficie de la República, la corporación de los obreros, que aún conservan usos, reglamentos, prejuicios y leyes funestos para la tranquilidad y la prosperidad de los talleres [...]. Cuando el empresario o fabricante se pelea con los obreros, su manufactura queda exluida: los obreros la abandonan y el que sea lo suficientemente valiente como para trabajar en una manufactura excluida se proscribe a sí mismo, y sólo puede obtener alguna labor pagando un fuerte impuesto” (Guérin, 1946: 158).

[82] Así como sabe diferenciar perfectamente bien a las “personas” según se trate de amos o de obreros, el derecho burgués califica de distinta manera las acciones ejercidas sobre las “cosas” por esas categorías diferentes de personas. En el momento del caso Lip, algunos juristas notaron que la ley del 28 de abril de 1832, que calificaba de crimen y castigaba con 5 a 10 años de reclusión el robo cometido por un obrero en el taller de su patrón (no es lo mismo ser robado por un ladrón que por sus obreros), jamás había sido derogada y seguía siendo el derecho aplicable al embargo de los relojes. Si en cambio, el hecho era protagonizado por los patrones, era más noblemente llamado malversación de activos.

[83] Obreros textiles de las fábricas de Lyon [N. de T.].

[84] [Diario de sesiones parlamentarias] 8 de diciembre de 1831.

[85] Las itálicas pertenecen a Grignon.

[86] Alegato del Dr. Claveau, abogado de los patrones, en el juicio de los obreros.

[87] De una manera general, los modos de "interpelación" de los individuos a través de la ideología dominante tienen como función principal no la de exaltar la omnipotencia de los "hombres", sino la de establecer dignidades e indignidades. Véase, por ejemplo, el sistema tradicional de los exámenes que apunta menos a aprobar un saber que a hacer sentir al candidato su ignorancia y la indulgencia de sus maestros. En cuanto al derecho burgués, este interpela a la masa de los individuos no como "sujetos libres", sino como culpables. En el tribunal de los flagrantes delitos, cuando el presidente notifica a un puñado de inmigrantes, cuyo apellido finge no poder pronunciar, que "Francia no debe convertirse en el vertedero de todos los borrachos" y el fiscal adjunto sólo se levanta a medias de su asiento para farfullar "aplicación de la ley", no es la ideología del libre sujeto y la igualdad lo que impera, sino más bien aquella de una diferencia casi de naturaleza entre les guardianes de la ley y sus súbditos. (En igual sentido, cuando un hombre de ley es enviado a la cárcel, se genera cierto revuelo en las esferas dominantes). Bernard Edelman se aplicó a ilustrar las tesis althusserianas en la práctica del derecho. Pero para ello, tuvo que situarse en el terreno del derecho civil, o sea, del derecho que atañe, esencialmente, a las relaciones entre burgueses, y darse un objeto privilegiado: el redoblamiento de la propiedad en la imagen

(Edelman, 1973).

[88] Respuesta significativa de un sindicalista a un patrón, a propósito del derecho a la indemnización: “Allí donde la solución es indemnizar, usted razona en términos capitalistas. El conflicto Lip muestra que la mera indemnización ya no es aceptada por los trabajadores. El problema se plantea en términos de empleo y no de indemnización. El conflicto es entre la indemnización y un derecho calificativo al empleo” (Autor desconocido, 1973: 1207).

[89] Sede de la fábrica Lip, al lado de Besançon.

[90] Los libres (Die Freien): nombre que se habían dado los filósofos jovenes hegelianos reunidos en torno a los hermanos Bauer.

[91] Tomada al pie de la letra, la frase de Althusser sólo puede significar dos cosas: o bien que los checos únicamente pretendían dar un buen rostro a su sociedad y se adaptaban a la deformación del cuerpo, o bien que el cuerpo era indemne y sólo el rostro se veía afectado, lo cual contradiría toda la apreciación althusseriana sobre las raíces del “desvío estalinista”.

[92] Durante un debate en la fiesta de L’Humanité, en septiembre de 1973, Althusser habló para criticar a Pierre Daix, periodista y crítico de arte comunista, que muy rápido había adoptado una posición contraria a la dirección del PCF, aplaudiendo, en particular, la publicación de Archipiélago Gulag (Solzhenitsyn, 2005).

[93] Naturalmente, algunos de esos mismos trabajos estaban en deuda

con el althusserismo en cuanto a su problemática. No se trata aquí de abordar la cuestión de la paternidad teórica, sino de comprender el aporte propio de la Respuesta a John Lewis.

[94] Sobre este tema, cf. en particular Althusser, Balibar, Establet, Macherey y Rancière (1965) y Althusser (1968).

[95] Se esperaba de la obra de Bettelheim un análisis materialista de las relaciones de clase que nos sacara de la abstracción de las historias del leninismo. Lamentablemente, el autor no nos hace progresar demasiado respecto de la problemática althusseriana; porque no aporta ningún elemento documental nuevo sino que se contenta, esencialmente, con resumir las síntesis ya existentes, como la de Carr; porque su libro está dominado por el punto de vista a priori de que Lenin siempre encarnó la línea adecuada frente al "economismo" encarnado por sus adversarios; por último, porque aplica un método que colma las lagunas de la documentación mediante deducciones puramente abstractas sobre la exactitud de las decisiones de los dirigentes bolcheviques en tal circunstancia, la unión entre ellos y las masas, incluso el rol en sí y para sí de un partido proletario.

[96] Philip Scheidemann, dirigente del Partido Socialdemócrata alemán y Primer Canciller de la República de Weimar, se mostró muy activo en la represión de la insurrección espartaquista de 1918. Pierre Overney: obrero maoísta de la Izquierda Proletaria, asesinado por un guardia en la puerta de la fábrica de Renault, el 25 de febrero de 1972.

[97] Nada demuestra mejor el filisteísmo de gran cantidad de nuestros marxistas que las críticas "de izquierda" que dirigen a los contestatarios soviéticos. Es que su crítica es de derecha, dicen ellos. Reclaman la libertad y los derechos humanos, se ilusionan con

la democracia occidental y no se apoyan en las masas. Por otra parte, ¿qué están reclamando? Privilegios para ellos mismos, el estatus de los intelectuales occidentales (lo cual es, en efecto, muy insolente: quieren ser intelectuales como nosotros. Se permiten opinar que la condición de intelectual marxista en nosotros no es tan terrible).

Ni un instante nuestros "marxistas" parecen preocuparse por saber qué tipo de relaciones están autorizados a tener los intelectuales soviéticos con las masas, de qué saber disponen, qué armas teóricas pueden utilizar para realizar la crítica del régimen soviético. Pedirles que hagan una crítica "marxista" cuando el marxismo es, para ellos, razón de Estado es burlarse de todo el mundo. A su manera, los intelectuales contestatarios soviéticos dan testimonio de la opresión que pesa sobre el pueblo soviético. Desde la ignorancia en cuanto a las ideologías reales que se enfrentan y a sus raíces sociales exactas, uno puede, en cualquier caso, eximirse de redoblar con su censura "marxista" los actos de represión del aparato de Estado brezneviano.

[98] Naturalmente, eso no quiere decir que tal lugar exista en otra parte. Pero un filósofo "comunista" puede hacerse ilusiones sobre la capacidad de su discurso para cambiar el mundo que no son tan posibles para sus colegas.

[99] Cf. en el libro de Michèle Manceaux y Jacques Donzelot (1974) el ejemplar discurso del delegado de la CGT, formado en la buena escuela, a propósito de la huelga originada por el despido de un izquierdista: "Se declararon en huelga por sí mismos, pero estaban allí por un falso motivo, un motivo que no los conducía a ningún lado y que, al final de cuentas, no era el verdadero motivo de su descontento, pues el motivo de su descontento eran los salarios" (p. 20). Y en otra parte: "Se les planteó bien el problema a los trabajadores que lo habían seguido, diciendo: '¿Acaso es ese el problema que tienen?' Por obligación, los muchachos nos dijeron

‘no, efectivamente, ese es un problema, pero en realidad nuestro problema mayor es tener mejores salarios que los que tenemos en este momento‘” (p. 19). En ese desplazamiento del blanco, se puede reconocer in nuce el mismo mecanismo que se halla en el corazón del idealismo althusseriano.

[100] Se sabe que, recientemente, la referencia a la abolición del salariado desapareció de los estatutos de la CGT. La cosa hizo bastante poco ruido, para que los doctores marxistas-leninistas, ocupados con la crítica del “economismo” del PCF y con la puntillosa defensa del “leninismo”, en general, pudieran dispensarse de prestarle atención.

[101] André Gisselbrecht, germanista, especialista en Brecht, docente de la Universidad de Vincennes, publicó en 1969, en L’Humanité, una denuncia muy violenta de las tesis y los comportamientos de los militantes izquierdistas. Cf. también supra, cap. I, nota 26.

[102] Destaqué: al lado. En efecto, la filosofía antieconomista no tiene que por qué ocuparse de las tesis económicas del Partido. Una lectora demasiado entusiasta de la Respuesta a John Lewis, Nicole-Édith Thévenin, tuvo la extraña idea de querer extraer de las tesis antieconomistas una crítica de los teóricos oficiales del capitalismo monopolista de Estado (Boccara y Herzog). La Nouvelle Critique de abril de 1974 arregla las cosas. No dice ni pío de las tesis del maestro, reprende a la alumna por no haber entendido nada de las “realidades actuales del capitalismo monopolista de Estado”.

[103] Véase el juego donde el discurso dogmático de la filosofía proletaria se instaura en la humillación de la conciencia pequeñoburguesa del profesor de filosofía.

[104] Por supuesto, esa relación de clases se ha de distinguir cuidadosamente de las formas de ejercicio (políticas, económicas, ideológicas) de la lucha de clases, que son sus efectos. No obstante, las relaciones de producción no pueden ser entendidas sino como relaciones de clases, salvo que se las transforme en un nuevo trasmundo. Es esa misma transformación la que resulta de la distinción efectuada por Poulantzas (1968), entre las relaciones de producción y las "relaciones sociales". Partiendo de la idea acertada de que las relaciones de producción no son "relaciones humanas", Poulantzas cae en el dilema indicado más arriba: transparencia u opacidad. A partir de ese momento, las relaciones de producción aparecen retiradas en el más allá de la "estructura". En el límite del análisis de Althusser y de Poulantzas, se llega a una perogrullada: la estructura ya no se define sino por su propia opacidad, manifestada en sus efectos. En suma: es la opacidad de la estructura lo que vuelve a la estructura opaca.

Esa retirada "casi heideggeriana" de la estructura podría no ser políticamente inocente. Así argumenta con facilidad el PCF: la lucha de los estudiantes sólo arremete contra los efectos de la explotación capitalista; las luchas de base en las fábricas contra la jerarquía, el ritmo de trabajo, las novatadas también arremeten únicamente contra los efectos. Hay que arremeter contra la causa misma de la explotación, las relaciones de producción capitalistas. Pero a esa dimensión de la causa, sólo accede la Ciencia, es decir, la sabiduría del Comité Central. La retirada de la estructura también se vuelve un focus imaginarius a la manera kantiana, imagen invertida y puntualizada de un porvenir sin término: la marcha pacífica de Francia hacia el socialismo.

[105] Pensamiento sustitutivo de la contradicción que se funda, desde luego, en el desconocimiento de la contradicción real.

[106] Así es como, en las mismas páginas, Althusser deduce la necesidad "técnica" de toda la jerarquía en la empresa. Tendremos

que volver a hablar luego de las “razones esenciales” que requieren la existencia de la universidad en una sociedad socialista.

[107] En el nivel de la retórica misma, resulta interesante señalar la complicidad entre el pensamiento metafísico del “como si” y la clásica figura retórica en uso en el PCF: “no es casual si”. La sabiduría popular no se equivoca al decir que por algo pasan las cosas.

[108] Es lo propio de un pensamiento metafísico querer trazar una línea divisoria de clases en realidades (instituciones, grupos sociales) captadas de manera estática. Así, los revisionistas enumeran los grupos sociales para saber si son o no revolucionarios. La dialéctica enseña, por el contrario, que no hay unidad ni división cognoscibles más que en la lucha. No se pueden trazar líneas divisorias de clases en la universidad, sino sólo en la lucha que la pone en juego.

[109] En ese curso impartido en la Escuela Nacional Superior, en 1967-1968, Althusser desarrolla la idea de que la filosofía no ha de vérselas con la Ciencia “concepto ideológico”, sino con las ciencias. Balibar, en L’Humanité del 14 de febrero de 1969, se mofa de quienes hablan de la ciencia como si fuera un “Espíritu Santo especulativo” que se encarnaría en las distintas ciencias. Pero cabe preguntarse qué es ese extraño concepto: las ciencias. ¿Se puede decir algo de él sin pasar por la mediación del concepto de la ciencia? No se cambia la naturaleza de un concepto pasándolo al plural. Como máximo, se la puede disfrazar. Justamente esa es la cuestión: reemplazar la ciencia por las ciencias es disfrazar el objeto propio de la filosofía (la ciencia), en la medida en que es producido por la denegación del saber. La operación supuestamente antiespeculativa de Althusser y de Balibar no tiene otro efecto que el de afianzar la denegación filosófica del Saber.

[110] “Al llegar a determinado estadio de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo cual no es más que la expresión jurídica de ello, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, esas relaciones se convierten en trabas. Se abre, entonces, una época de revolución social. El cambio en la base económica trastoca, más o menos rápido, toda la enorme superestructura. Cuando uno considera tales cambios, siempre hay que distinguir entre el cambio material –que se puede constatar de un modo científicamente riguroso– de las condiciones de producción económicas y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en síntesis, las formas ideológicas según las cuales los hombres toman conciencia de ese conflicto y lo siguen hasta sus últimas consecuencias” (Marx, 1972 : 4-5).

[111] Precisemos, si acaso fuera necesario, que lo que aquí se cuestiona no es la posición personal de Althusser en una u otra circunstancia, sino la línea política que implica su teoría de la ideología. Rara vez una teoría habrá sido más rápidamente acaparada por aquellos que tenían algún interés: en nombre de la ciencia, hay quienes se oponen a las luchas obreras contra la jerarquía de los salarios: ¿no están desconociendo esas luchas la ley científica que reza que cada uno sea pagado según el valor de su fuerza de trabajo? Asimismo, las luchas antijerárquicas en la universidad desconocen que “la finalidad de la relación docente-alumno corresponde al movimiento ascendente de los conocimientos humanos, del cual ella es el fundamento mismo” (Pesenti, 1969). No se podrá reconocer con mayor ingenuidad cuál es el “fundamento” de la teoría de la ciencia que se está reivindicando.

El impasse en el cual se encuentra el propio Althusser queda de manifiesto en un reciente artículo de La Pensée (1969). Allí, Althusser afirma el carácter eminentemente progresista del movimiento estudiantil de Mayo y denuncia la interpretación reaccionaria de ese movimiento que hace un demasiado celoso

defensor de la “Ciencia”. Pero no puede –o no quiere- ver allí la mera justificación de una política reaccionaria. En ese punto, sólo verá la marca de una inoperancia: el Partido “no ha sabido” analizar el movimiento estudiantil, quedarse en contacto con la juventud escolarizada, explicarle las formas de lucha de la clase obrera, etc. Así, la conclusión del artículo muestra que se ve limitado a recurrir tanto a la ciencia, como al aparato del Partido: a este último corresponde “proveer todas las explicaciones científicas que permitirán a todos, incluyendo a los jóvenes, analizar con claridad los acontecimientos que vivieron y orientarse en la lucha de clases, si realmente así lo quieren, en torno a una base acertada, abriéndoles perspectivas acertadas y brindándoles los medios políticos e ideológicos de una acción acertada”.